آفرینش و تاریخ

مطهر بن طاهر مقدسی

مجلد اول تا سوم

مقدمه، ترجمه و تعلیقات از

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

آفرینش و تاریخ

مجلد اول تا سوم



آفرینش و تاریخ

مطهّر بن طاهر مقدسی

آفرینش و تاریخ

(مجلد اول تا سوم)

مقدمه، ترجمه و تعلیقات از

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی



تهران، ۱۳۷۴



مطهربن طاهر مقدسی

آفرینش و تاریخ

(مجلد اول تا سوم)

مقدمه، ترجمه و تعلیقات از

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

چاپ اول بهار ۱۳۷۴، آماده‌سازی کتاب کارگاه نقش

حروفچینی تهران نوشتار و نشر آگه، لیتوگرافی کوهرنگ، چاپ نیل، صحافی کادوس

تعداد: ۳۳۰۰ دوره

شابک ۲ ۰۰۰ ۴۱۶ ۹۴۶ (دورهٔ ۲ جلدی) ISNB 946 416 000 2 (2 vol. set)

تو این را دروغ و فسانه مدان   به‌یک‌سان، رَوِشْنِ زمانه مدان
ازو هرچه اندر خورَد با خرد،   دگر بر رَهِ رمز معنی بَرَد

فردوسی

یادآوری

بیش از هزار و پنجاه‌سال از عمر این کتاب می‌گذرد. سالِ تألیفِ آن سیصد و پنجاه‌وپنج هجری است، یادگاری است از درخشان‌ترین ادوار تاریخ تَمدّنِ ایرانِ عصرِ اسلامی؛ دورهٔ خردگرایی و اومانیسم، عصرِ فارابی و رازی و اخوان‌الصفا. در میانِ آثارِ بازمانده از این روزگار، کتابِ *آفرینش و تاریخ*، تقریباً حالتی منحصر به‌فرد دارد؛ دایرةالمعارفی است از فلسفه، تاریخ، اسطوره‌شناسیِ تطبیقی، دین‌شناسی، جهان‌شناسی، جغرافیا و رستاخیزشناسی (Eschatology) ، و در تمامِ این زمینه‌ها، گاه، اطلاعاتی عرضه می‌دارد که در هیچ کتاب دیگری نمی‌توان یافت. درحقیقت تصویری است جامع از تلقّی مردمانِ باستان و سه‌قرنِ اولِ عصرِ اسلامی نسبت به جهان، از آغازِ آفرینش تا پایانِ آن. و از این چشم‌انداز بخشهایی از این کتاب، برای ما، همان ارزشی را دارد که *مسخِ کائنات* (*Metamorphoses*) ، اثرِ اُوید (Ovid) ، برای جهانِ غرب و یونانِ باستان.

مؤلف را اگر نتوانیم حکیمی از طرازِ فارابی و رازی بدانیم، بی‌گمان، در «حکمت‌دانی» او نیز نمی‌توانیم تردید کنیم. هرچه هست مردی است جوینده و بر مجموعهٔ دانشهای عصرِ خویش، از فلسفه و کلام و نجوم و تاریخ گرفته تا جغرافیا و ادبِ عرب و تاریخ مذاهب و ادیان‌و علمِ اساطیر و نشوریّات، یعنی رستاخیزشناسی، مسلّط و علاوه بر زبانِ عربی، آگاه از چندین زبانِ دیگر، ازجمله سُریانی و عبری و فارسی.

وی بسیاری از موادِ کارِ خود را از دیدار با اربابِ مذاهبِ عصرِ خویش به‌دست آورده است. برای نمونه: از دیدار با موبدِ زردشتیان در آتشگاهی کهن در جور (فیروزآبادِ فارس) که کتابِ اَبسطا (اوستا)

را آورده و عباراتی از آن‌را بر مؤلّف قرائت کرده است و مؤلّف عینِ آن‌عبارات را، به‌همان‌صورتِ باستانی، در متنِ کتابِ خویش گنجانیده است، تا بحثِ با مردی یهودی درباب تفسیرِ آیه‌ای از تورات، در بصره، تا نوعِ اطلاعاتی که درباب خُرّمدینان، از دیدارِ با ایشان در ناحیهٔ ماسبذان و مهرجان‌قذق (در لرستان) به‌امانت نقل کرده است، تا محاجّهٔ او با یکی از بهافریدیّه درباب دفنِ مُردگان در زمین.

به‌لحاظِ اسنادِ مکتوب نیز، آنگاه که مدارکِ خویش را نام می‌بَرَد، از کتابهایی یاد می‌کند که بسیاری از آنها، قرنهاست که از میان‌رفته؛ مانندِ *خدای نامك* و *سیرالعجم* و *تاریخ خورزاد* و *النقض علی‌الباطنیّة* ابن‌رزّام و کتاب *وَصفِ مذاهبِ الصابئین* تألیف احمد بن طیّب سرخسی و *کتاب القرانات* ابن‌عبداللّه قسری و *اوائِل الادلّة* ابوالقاسمِ بلخی و کتاب *الخُرَّمیّه*.

در مقدمـهٔ مفصلی که دربارهٔ مؤلف و ارزشهای گوناگونِ این کتاب نوشته‌ام، و پس از این یادداشت خواهـد آمد، به جوانبِ مختلف این کتاب پرداخته شده است و در بخشِ ساختارِ کتاب، مروری انتقادی بر تمام فصولِ کتاب می‌توان یافت.*

ترجمهٔ بخشهای تاریخی و جغرافیایی این کتاب را درحدود بیست‌سال پیش از این، در سالهای ۱۳۴۹–۱۳۵۲ منتشر کردم (انتشاراتِ بنیاد فرهنگِ ایران)، و بخشهای فلسفی و جهانشناسی و اساطیریِ آن، که اهمیّتِ بیشتری دارد، همچنان باقی ماند، با اینکه در همان‌زمان ترجمه‌اش پایان یافته بود. علّتِ تأخیر علاوه بر سفرِ خارج، این بود که چشم‌انتظارِ دست یافتن به نسخه‌ای درست‌تر از متنِ عربیِ کتاب بودم، که متأسفانه حاصل نشد. ناگزیر به آنچه بود رضایت دادم و از اصلاح چند مورد افتادگی در عبارات کتاب چشم پوشیدم.

اکنون که متنِ کامل کتاب در دسترسِ دوستداران آن قرار می‌گیرد، از تأخیری که رفته است عذرها می‌خواهم و از دانشمندانی که با دقتها و ملاحظاتِ عالمانهٔ خویش، لغزشهای مترجم را ـ که رنجِ او در تصحیح متن عربیِ کتاب بسی بیشتر از زحمتِ ترجمهٔ آن به‌فارسی بوده است ـ یادآوری خواهند کرد، پیشاپیش سپاسگزاری می‌کنم.

شاید یادآوری این نکته نیز ضرورت داشته باشد که تعلیقاتِ کتاب، همه، از آنِ مترجمِ فارسی است. والحمدُللّه اَوَّلاً وآخراً.

تهران، دی‌ماه ۱۳۶۹ — شفیعی کدکنی

* این بخش از مقدمه را برای نشر در نشریه‌ای، و به خواهش دوستی، نوشته بودم که در آن‌زمان فرصتِ انتشار نیافت. اکنون بی‌فایده ندیدم که عیناً، در آغاز کتاب، نقل شود. کمترین فایدهٔ آن آشناییِ اجمالی خوانندگان است با طرحِ کُلیِ کتاب و بعضی مزایای آن.

فهرست تفصیلی

فهرست تفصیلی

*

هجرت (۶۴۱)-۶۴۳

فصل شانزدهم: **در وارد شدن پیغمبر [به مدینه] و سَریّه‌ها و غزوه‌های او تا هنگام وفات** (۶۷۵)-۶۷۳

فصل هفدهم: **در چگونگی شمایل پیامبرخدا و خوی و سیرت و خصایص و آیینهای او و مدت عمرش و یادکرد همسران و فرزندان و خویشان او و خبر وفات او، به اختصار ...** (۷۱۹)-۷۱۷

دربارهٔ مؤلف

نام مؤلف در داخل کتاب نیامده است و به همین‌دلیل در آغاز تصور شده بود که این کتاب از تألیفاتِ ابوزید بلخی (۲۳۵-۳۲۲) حکیم برجستهٔ قرن سوم و آغازِ قرنِ چهارم است و کلمان هوار (Clement Huart) فرانسوی که در سالهای ۱۸۹۹ و ۱۹۰۱ مجلّداتِ اول و دوم کتاب* را نشر داد، آن را به ابوزیدِ بلخی نسبت داد و در سال ۱۹۰۳ که جلد سوم را منتشر کرد، یادآور شد که کتاب تألیفِ ابوزیدِ بلخی نیست و منسوب به اوست و مؤلف شخصِ دیگری است به‌نام مطهّر بن طاهرِ مقدسی.

سابقهٔ انتسابِ کتاب به ابوزید بلخی امری است کهن و در میان قدما نیز کسانی این کتاب را به ابوزیدِ بلخی نسبت داده‌اند، از جمله صاحبِ *کشف‌الظنون*[1]، در قرنِ یازدهم، تصریح دارد به اینکه کتاب تألیفِ ابوزید احمد بن سهلِ بلخی متوفی ۳۴۰ است[2] و پیشتر از حاج‌خلیفه، در قرن هشتم، سراج‌الدین ابوحفص عمر بن الوردی (۶۸۹-۷۴۹) مؤلفِ کتابِ *خریدةالعجایب و فریدةالغرایب*[3] در

* **کتاب البدء والتاریخ**، لابی‌زید احمد بن سهل البلخی، قد اعتنیٰ بنشره وترجمته من العربیّة الیٰ الفرنسویة الفقیرُ المذنبُ کلمان هوار قنصلُ الدولة الفرنسویّة وکاتبُ السِرّ ومترجمُ الحکومة المشار الیها ومعلّم فی مدرسة الالسنة الشرقیة فی باریز، باریز ۱۸۹۹-۱۹۰۱.

۱) *کشف‌الظنون*، ج ۱، ص ۲۲۷.

۲) سال تولدِ ابوزید را کاتب چلبی ۳۴۰ (اربعین و ثلاثمأة) ثبت کرده و اشتباه است، *همان‌جا*.

۳) *خریدةالعجایب و فریدةالغرایب*، ص ۲۴۹.

فصلی که دربابِ آغاز و انجامِ جهان پرداخته می‌گوید: «اینك این بخشی است از کتاب البدء ابوزید بلخی» و عینِ عبارات کتاب *البدء والتاریخ* را نقل می‌کند و در آغاز هر بند نیز عبارت: «قال البلخی رحمه‌الله» را نیز تکرار می‌کند و نشان می‌دهد که مؤلف، خود، چنین نسبتی را پذیرفته بوده است و از خطای کاتب نیست.

امّا با تصریحی که مؤلفِ کتاب *البدء والتاریخ*، در مقدمهٔ خویش دارد و می‌گوید: «تا اکنون که سال بر سیصد و پنجاه‌وپنج است» جای تردیدی باقی نمی‌ماند که کتاب نمی‌تواند تألیفِ ابوزیدِ بلخی متوفی به‌سال ۳۲۲ باشد، به‌ویژه که در فهرست تألیفاتِ ابوزیدِ بلخی، که ندیم صاحبِ *الفهرست* [1] در قرن چهارم ثبت کرده است، نامی از چنین کتابی نیامده است.

گویا علّتِ این انتساب، که قدیمترین مورد از قرنِ هشتم و از کتابِ *خریدةالعجایب* ابن‌الوردی آغاز می‌شود، نسخه‌ای است از این کتاب که در کتابخانهٔ صدرِ اعظم داماد ابراهیم‌پاشا موجود است و در ۶۶۳ به‌خطِ خلیل بن‌الحسین الکُردی الولاشجردی کتابت شده است. در آن‌نسخه این کتاب به ابوزیدِ بلخی نسبت داده شده است و همان است که اساسِ طبعِ پاریس کتاب توسط کلمان هوار بوده است. از طریق همان‌نسخه، این انتساب به کتاب *کشف‌الظنون* و *خریدةالعجایب* راه یافته است.

درباب اینکه چرا در نسخهٔ مورخ ۶۶۳ نام ابوزید بلخی به‌عنوانِ مؤلف کتاب آمده است، نگارندهٔ این سطور حدسی دارد که یادآوری آن بی‌سودی نمی‌تواند باشد. تصور نگارنده بر این است که چون یکی از تألیفات ابوزید بلخی به‌نام کتاب *البدء والمآل* بوده است [2]، کاتب یا شخص دیگری میان کتاب *البدء والمآل* با کتاب *البدء والتاریخ* خلط کرده است و شاید هم به‌صورت اختصاری «کتاب‌البدء» را ملاك قرار داده‌اند.

کلمان هوار، پس از نشر مجلّداتِ اول و دوم، یادآور شد که به‌هنگام مطالعهٔ کتاب *غرر اخبار ملوك‌الفرس* ثعالبی که زوتنبرگ آن‌را نشر داده بود [3] متوجه شده است که این کتاب تألیف ابوزید بلخی نیست بلکه از تألیفات مطهر بن طاهر مقدسی است.

۱) *الفهرست*، چاپ تجدد، ص ۱۵۳.

۲) درفهرستی که ندیم در *الفهرست*، ص ۱۵۳، و یاقوت در *ارشاد الاریب (معجم‌الادباء)*، ج ۳، ص ۶۵، از تألیفاتِ ابوزید بلخی آورده‌اند *کتاب البدء والمآل* وجود ندارد، امّا در کتاب *سُلَّم‌الوصول* (ج ۱، ص ۸۶، نسخهٔ خطی) ضمن ترجمهٔ ابوزید بلخی، این کتاب را به‌نام او نقل کرده است. *سُلَّم‌الوصول* یکی از تألیفات حاج‌خلیفه صاحب *کشف‌الظنون* است و نام کاملِ آن «*سُلَّم‌الوصول* اِلیٰ طبقات الفحول» است، بنا به‌روایتِ اسماعیل‌پاشا بغدادی، در *ایضاح‌المکنون*، ج ۲، ص ۲۴. سرچشمهٔ اطلاع ما در باب *سُلَّم‌الوصول* ، حاشیهٔ مصحّح کتاب *معجم‌الادبا* (ج ۳، ص ۶۵) است.

۳) *تاریخ غررالسیر*، المعروف بکتاب غرر اخبار ملوك الفرس وسیرهم، لابی‌منصور الثعالبی، پاریس ۱۹۰۰، ص ۵۰۱.

در مباحث آینده نشان‌داده خواهد شد که در ثبتِ بسیاری از قدمای قرن پنجم و ششم و هفتم نیز، این کتاب به‌نام مطهر بن طاهر و به‌عنوان تاریخ مقدسی شهرت داشته است و مطالب بسیاری از آن به‌وسیلهٔ نویسندگان فارسی و عربیِ دوره‌های بعد نقل شده است.

* مؤلف کیست؟

تا اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که کلمان هوار با پیدا کردن نسخه‌ای از این کتاب در استانبول به نشرِ متنِ عربی و ترجمهٔ فرانسوی آن‌پرداخت، این کتاب در میان اهل علم چندان‌شیوعی نداشته است و با همهٔ اهمیتی که دارد، کمتر موردِ استنادِ اهلِ علم قرار گرفته است و چنانکه خواهیم دید، تعدادِ مؤلفینی که از این کتاب در تألیفات فارسی و عربیِ خویش به‌تصریح استفاده کرده‌اند، از عددِ انگشتان‌دو دست شاید تجاوز نکند.

همان‌طور که قبلاً اشارت رفت، در نسخهٔ اصلی کتاب که هوار به نشرِ آن‌پرداخت، این کتاب جزء تألیفات ابوزید بلخی حکیم و دانشمند بزرگ ایرانی قرن‌سوم و آغاز قرن‌چهارم معرفی شده بود و هوار مجلّدات اول و دوم را با عنوان‌ذیل منتشر کرد:

[کتاب البدء والتاریخ، لابی‌زید احمد بن سهل البلخی، پاریس ۱۸۹۹–۱۹۰۱]

ولی از جلد سوم به‌بعد عنوان مؤلف را بدین‌گونه تغییر داد:

[کتاب البدء والتاریخ، للمطهّر بن طاهر المقدسی، پاریس ۱۹۰۳–۱۹۱۹]

علّت انتساب به ابوزید، چنانکه یاد کردیم، همان تصریحی بود که در نسخهٔ کتابخانهٔ داماد ابراهیم‌پاشا وجود داشت ولی قراین داخلی چنین نسبتی را نمی‌توانست تأیید کند، زیرا سال وفاتِ ابوزید بلخی به‌تصریح همهٔ مورخان ۳۲۲ هجری است و این کتاب به‌تصریح مؤلف در سال ۳۵۵ یعنی سی‌وسه سال بعد از وفاتِ ابوزید تألیف شده است. علاوه بر این، مؤلفان‌قدیم که از این کتاب مطلب نقل کرده‌اند، همه، آن‌را به‌نام مقدسی ضبط کرده‌اند، ازجمله ثعالبی در *غرراخبار ملوك‌الفُرس* یا *غررالسیر* که می‌گوید:

«وَذَکَرَالمَقدَسیُ فی کتابِهِ البَدْءِ والتاریخ اَنَّه اَوَّلُ ماظَهَر فی‌الأرضِ مِنْ اَمْرِ الزَنْدَقَةِ، اِلاّ اَنَّ الأسامی کانَتْ تَخْتَلِفُ عَلَیها اِلیٰ اَنْ سُمِّیَتْ اَلیوْم الباطِنیّة» [1] و این، عیناً همان‌عباراتی است که مؤلفِ ما در شرح پادشاهیِ شاپور بن اردشیر آورده است و همچنین در بحثِ از ادیان‌هند می‌گوید: «ومن ذَکَر الهِندَ وادیانَها وسُنَنَها ورُسُومَها فکانَه قد ذَکَرَ مُلوکَها لأنَّ الناسَ عَلیٰ دینِ المَلِكِ لا سیّما الهند وَاِنّهم یَتَهالکُونَ فی تعظیم مُلوکِهِم وَقومُ مِنهُم یَعْبُدونَهُم وَاَنا کاتبُ مِنها من نقلته مِنْ کتابِ البدوی

۱) *همان‌جا*، ۵۰۱.

والتاریخ للمطهّر بن طاهرِ المقدسی المقیمِ کانَ ببست»[۱]، یعنی: «و هر کس به یادکردِ هند و ادیان و سنّتها و رسومِ ایشان پرداخته است چنان است که گویی به یادکردِ شهریارانِ ایشان پرداخته است، زیرا که مردمان بر آیینِ شاهانِ خویش‌اند به‌ویژه هندوان. و ایشان در گرامیداشتِ شاهانِ خویش، تا پایِ جان، آماده‌اند و گروهی از ایشان به پرستش پادشاهان می‌پردازند و من از آن‌میان، آنچه را که از کتاب «البدوی والتاریخ» تألیفِ مطهر بن طاهر مقدسی ـ که مقیمِ بُست بوده است ـ نقل کرده‌ام در اینجا می‌نویسم» و بعد به نقل عینِ عبارات مطهر بن طاهر در جلد چهارم صفحات ۱۲-۹ می‌پردازد. و نیز صاحب *بیان‌الادیان*، ابوالمعالی رازی، می‌گوید: «و در تاریخ مقدسی آورده است که در فارس آتشگاهی است که آن‌را قدیم‌تر دارند و در آنجا کتابی است که زردشت بیرون آورده است.»[۲] که این نیز مطلبی است که مؤلف ما در فصل دوّم[۳] از مشاهدات خویش در آتشکده‌ای در جور (فیروزآباد فارس) نقل کرده است. و نیز قاضی منهاج سراج جوزجانی که در *طبقات ناصری*، به‌کرّات، از این کتاب نقل می‌کند از آن به‌عنوانِ «تاریخ مقدسی» یا «کتاب بدو و تاریخ» یاد می‌کند.[۴] همچنین فخرالدین داود بناکتی، از مورّخانِ ماوراءالنهری قرن هفتم و هشتم، در کتاب روضة اولی‌الالباب، که به‌نامِ *تاریخ بناکتی* منتشر شده است چندین جا از این کتاب نقل می‌کند و همه‌جا به‌عنوانِ «مقدسی گوید»[۵] و «مقدسی در تاریخ آورده است»[۶].

نام و نشان مؤلف

نام او را مطهـر بن طاهر[۷] و مطهر بن مطهر[۸] ثبت کرده‌اند و کُنیهٔ او بنا بر ضبطِ بعضی از نسخه‌های *طبقات ناصری*[۹]، ابونصر است، پس بدین‌گونه، تا سَنَدی که این نکات را رد کند به‌دست

۱) از استـاد محمـد فضـائلی که منقولاتِ کتاب *البدء* در نسخهٔ خطی *غررالسیر* را در اختیار ما قرار دادند، سپـاسگزاری می‌شود. و نیز مراجعه شود به یادداشت هوار در مقدمهٔ چاپ پاریس و *یادداشتهای قزوینی*، ج ۱۰، ص ۳۲.
۲) *بیان‌الادیان*، ابوالمعالی محمد بن‌الحسین العلوی، به‌کوشش هاشم رضی، ص ۶.
۳) *البدء*، ج ۱، ص ۶۳-۶۲.
۴) *طبقات ناصری*، قاضی‌منهاج سراج جوزجانی، به‌کوشش عبدالحیّ حبیبی.
۵) *تاریخ بناکتی*، به‌کوشش دکتر جعفر شعار، ص ۱۵۰.
۶) *همان‌جا*، ص ۵۲ و ۱۶۶.
۷) *تاریخ التراث العربی*، ۱ (۲) / ۱۸۷.
۸) معجم *المطبوعات*، ۲۴۱/۱.
۹) *طبقات ناصری*، ج ۱، ص ۱۲.

نیامده، می‌توان گفت او ابونصر مطهر بن طاهر مقدسی است.

سال تولد

جز آنچه از خلال کتابِ او به‌دست می‌آید، در هیچ‌یك از کتبِ رجال و تاریخ و ادب، کوچکترین اطلاعی درباب زندگینامهٔ این مؤلف نمی‌توان‌یافت. آنچه مسلّم است این است که وی در سال ۳۵۵ در نواحیِ شرقی ایران، و احتمالاً بُست سیستان[۱]، این کتاب را تألیف کرده است. سال تولّد و وفاتِ او، به‌هیچ‌روی، دانسته نیست و احتمالاً چندسالی پس از تألیف این کتاب زنده بوده است، به‌دلیل اینکه درخلالِ این کتاب، بارها از قصدِ تألیفِ کتابهایی دیگر سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که در وی نشاطِ کار و تألیف هنوز باقی بوده است. قدیمترین تاریخی که از زندگی او در دست است اشارتی است که به دیدارِ خود با احمـد بن محمد بن حجّاج معروف به سجزی در تاریخ ۳۲۵ هجری در سیرجان داشته است و از آنجا که در طرابلس با خیثمة بن سلیمان طرابلسی (متولد ۲۵۵ و متوفی ۳۴۳) دیدار داشتـه است و از او سماع حدیث کرده است، باید سالِ تولّدِ او در اوایل قرن چهارم یا اواخـر قرن سوم باشد، زیرا برای سماع حدیث، آن‌هم در شهری دیگر جز زادگاه مؤلف، او باید در حدود بیست‌سالگی بوده باشد و اگر چنین محاسبه‌ای را بپذیریم، نتیجه آن‌خواهد بود که وی در اوایل قرن چهارم، حدود سیصد هجری، یا کمی قبل از آن متولّد شده است.

محل تولد و نیاکان او

از اشاراتِ او و نیز از تصریحِ ثعالبی در *غررالسیر* دانسته می‌شود که وی در بُست مقیم بوده و شاید هم متـولد همان‌جا بوده است. نام پدرش طاهر است و بعضی هم مطهر[۲] نوشته‌اند و نسبت مقدسیِ او، نشان می‌دهد که او، یا از مردمِ ناحیهٔ بیت‌المقدس بوده که به خراسان کوچ کرده‌اند یا اقامتیِ طولانی در آن‌حوالی داشته است که نسبتِ «مقدسی» را بر او توجیه کند. آنچه مسلم است این است که وی یك‌چند در بیت‌المقدس و آن‌حوالی زیسته است و از مشاهدات خویش در آن‌حدود سخن می‌گوید و سماعِ حدیثِ وی از خیثمة بن سلیمان طرابلُسی هم دلیلی است بر حضور او در آن

۱) هوار در مقدمهٔ خویش و یوسف الیان سرکیس در *معجم‌المطبوعات العربیة والمعرّبه*، ج ۱، ص ۲۴۲، و کراچکوفسکی در *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۴.
۲) *معجم‌المـطبوعات العربیة والمعربه*، ج ۱، ص ۲۴۲. نیز فؤاد سزگین در *تاریخ التراث العربی* المجلد الاول، الجزء الثانی، ص ۱۸۷. و گویا تنها مستندِ ایشان سخن هوار است در مقدمهٔ کتاب *البدء*.

نواحی.

یک تن به نام طاهر قدسی از مشایخ شام، که در ضمیمهٔ تاریخ نیشابور نامِ او آمده است و در ردهٔ دانشمندان حدود ۳۰۰ هجری است، و احتمالاً در خراسان هم بوده است. آیا این شخص پدرِ مؤلفِ این کتاب می‌تواند باشد؟ این پرسشی است که طرح‌کردنِ آن زیانی ندارد.[1]

تحصیلات و آموخته‌های او

چنانکه از مطاویِ کتاب او دانسته می‌شود، وی بر مجموعهٔ دانشهایِ عصرِ خویش، به‌ویژه منطق و کلام و فلسفه و نجوم و ادب عرب و فقه و تفسیر و حدیث و تاریخ و جغرافیا، احاطه‌ای کامل دارد و مردی است «دایرةالمعارفی» و در بعضی از رشته‌ها تسلّطی چشمگیر دارد.

وی چنانکه خود تصریح می‌کند و از خلالِ اشارات غیرمستقیم او نیز دانسته می‌شود، چندین زبان می‌دانسته است. گذشته از زبانِ عربی که در آن مردی ادیب و فرهیخته است، به زبانِ فارسیِ دری نیز آشنایی داشته و شعرها و عباراتی فارسی درخلال کتاب خویش، گاه به‌تناسب، نقل می‌کند. زبانِ عبری را به‌خوبی می‌دانسته و عباراتی از انجیل و تورات را به‌خط عبری درخلال کتابِ خویش نقل می‌کند.[2] از مقایسه‌ای که میانِ زبانِ سُریانی و عبرانی می‌کند، اطلاع او را از این زبان نیز می‌توانیم دریابیم.[3]

استادان و مشایخ او

از خلال کتاب و تصریحات مؤلف می‌توان دریافت که او با جمعِ کثیری از اهل علم و دانشمندان حدیث دیدار داشته و از عده‌ای از آنها سماع حدیث کرده است. از طریق همین اشارات تاحدّی به حوزهٔ جغرافیایی سفرهایِ او و نیز زمانِ این سفرها می‌توان پی بُرد. گرچه تحدیدِ هویّتِ بعضی از این مشایخ چندان آسان نیست، ولی در مجالِ اندکی که بود، هویّت چندتن از ایشان را خوشبختانه به‌دست‌آوردیم و از این رهگذر تاحدی زمان دیدار او را با ایشان می‌توان محاسبه کرد.

۱) طبقات الصوفیهٔ سُلَمی، ۲۷۵ و تاریخ نیشابور خلیفه، ۷۲.
۲) *البدء*، ج ۵، ص ۳۰-۳۲.
۳) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۶۳.

۱) ابوالعباسِ سامری

مؤلف با ابوالعباس سامری، به‌تصریحِ خودش دیدار داشته است و می‌گوید: در مرو این شعر را از برای ابوالعباس سامری قرائت کردم و او معتقد بود که خدای‌تعالی مؤمن را مؤمن و کافر را کافر آفریده است. ترجمهٔ شعری که مؤلف خطاب به او قرائت کرده است، این است:

بر مردِ جَبْری که به سرنوشتِ بد راضی است پسْ گردنی بزن چون گوید که
چرا می‌زنی، بگو: در سرنوشت چنین بوده است.[1]

و او در پاسخِ مؤلف این شعر را خوانده است:

آری پروردگار ما جبّار است و جبر کارِ اوست
و آفریدهٔ مجبور، در حشر، با او دیدار خواهد کرد.

و این ابوالعباس سامری به‌گفتهٔ سمعانی در *انساب*[2] همان ابوالعباس محمد بن احمد بن هارون دقاق سامری است از مردم سامراء که از محمد بن عبدالله المخرمی سماع حدیث کرده است.

۲) احمد بن محمد بن حجّاج سجزی

یکی دیگر از مشایخ حدیثِ مؤلف احمد بن محمد بن حجّاج معروف به سجزی است که در شیرجان با مؤلف دیدار داشته است و این دیدار در سال ۳۲۵ بوده است: «وَقَدْ حَدَّثَنی احمدُ بن محمد بن الحجّاج المَعروفِ بالسَجزی بالشیرجان سَنَةَ خمسَ وَعِشرینَ وثلاثماة، قالَ: حَدَّثَنا محمّد بن احمد بن راشِد الاصفهانیّ، حَدَّثَنی یونس بن عبدالله.»[3] و بدین‌گونه زنجیرهٔ مشایخِ این سجزی را نیز می‌توان بازشناخت.

۳) خیثمة بن سلیمان طرابُلسی (۲۵۵-۳۴۳)

یکی از کسانی که مؤلف در طرابلس با او دیدار داشته و از وی سماع حدیث کرده است خیثمة بن سلیمان طرابلسی است.[4] این دیدار باید قبل از ۳۴۳ باشد، زیرا در این تاریخ خیثمة درگذشته است. ابن‌حجر دربارهٔ این خیثمة می‌گوید: «عبدالعزیز کتانی گفته است که وی مردی موثق بوده است و از اهلِ عبادت، جز اینکه وی متّهم به تشیّع بوده است.» ابن‌حجر عمر او را ۱۰۶ سال نقل کرده است و می‌گوید: از تصنیفاتِ اوست کتابِ «فضائل الصحابه». گویا به‌دلیل همین کتاب هم

۱) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۱۴۷.
۲) *الانساب*، سمعانی، چاپ عکسی، ۲۸۷، و چاپ حیدرآباد، ج ۷، ص ۲۹.
۳) *البدء*، ج ۲، ص ۱۸۱.
۴) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۰۵.

او را به تشیّع منتسب کرده‌اند. ابن‌حجر می‌گوید: «وی در شام مسند عصرِ خویش بوده است.»[۱]

۴) عبدالرحمن بن احمد مروزی

یکی از کسانی که مؤلف از او در مرو سماع حدیث کرده است شخصی است به‌نام عبدالرحمن بن احمد مَروَزی[۲] یا عبدالرحیم بن احمد[۳] که متأسفانه هویّت تاریخی او را نتوانستم تحدید کنم. آنچه مسلم است این است که وی از عباس سراج و از قتیبه روایت می‌کرده است.

۵) حسن بن هشام

یکی دیگر از مشایخ حدیث او حسن بن هشام است که او از ابراهیم بن عبدالله العبسی و او از وکیع روایت می‌کند.[۴]

۶) حاتم بن سندی

در تکریت مؤلف از حاتم بن السندی روایتِ حدیث کرده اَست و او از احمد بن منصور رمادی و او از عبدالرزاق[۵] و او از معمر.

۷) محمد بن سهل

در اسوار (ظ: اسوان) از محمد بن سهل روایت حدیث کرده است و او از ابوبکر بن زیّان.[۶]

۸) ابوجعفر رازی

یکی از مشایخ حدیثِ مؤلفِ ما ابوجعفر رازی است[۷] که ظاهراً همان ابوجعفر محمد بن احمد بن سعید معروف به ابوجعفر رازی است که تفصیلِ احوالِ او را ابن‌حجر در *لسان‌المیزان* نقل کرده است.[۸] این ابوجعفر رازی متولد ۲۶۴ و متوفی ۳۴۴ است و عمری دراز حدود ۹۸ سال داشته است

۱) *لسان‌المیزان*، ابن‌حجر، ج ۲، ص ۱۲-۴۱۱ و نیز *تذکرةالحفاظ*، ذهبی، ص ۶۵۸-۸۶۰.
۲) *البدء*، ج ۱، ص ۱۴۷.
۳) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۰۲.
۴) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۴۶.
۵) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۴۸.
۶) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۴۷.
۷) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۵۶.
۸) *لسان‌المیزان*، ج ۵، ص ۳۹ و ۴۰ و ۵۱.

و ابن‌حجر او را جَرْح کرده است و می‌گوید: خبری نقل کرده است که آفتِ اوست. حاکم نیشابوری او را در تاریخ خویش یاد کرده است و گفته است که در ۲۸۵ به نیشابور آمد و از جمعی از علما سماع حدیث کرد و هم در آن‌شهر وفات کرد.

۹) محمد بن خالویه

یکی از کسانی که مؤلف با ایشان انس و الفت و دیدار داشته است و از وی سماع حدیث کرده است محمد بن خالویه است[۱] که در شوش او را دیده است و این محمد بن خالویه ظاهراً همان ابوجعفر محمد بن احمد بن عمر بن ابی‌بکر المعروف بخالویه است که به‌گفتهٔ ابن‌حجر[۲] از علمای حنابله بوده و در تجسیم غُلوّ بسیار داشته است. اتفاقاً مطلبی هم که مؤلف ما از او نقل می‌کند در همین‌باره است. می‌گوید: از محمد بن خالویه شنیدم که گفت از احمد بن حنبل شنیدم که از پدرش روایت می‌کرد که «هر که بگوید قرآن مخلوق است کافر شده است».[۳]

۱۰) هارون بن کامل

یکی دیگر از مشایخ او، هارون بن کامل است که در مصر با او دیدار داشته است.[۴]

۱۱) ابونصر حرشی

یکی از کسانی که مؤلف در فرجوط مصر (قریه‌ای در صعید مصر) با او دیدار داشته است و از وی سماعِ حدیث کرده، ابونصر حرشی است و مؤلف درحق او می‌گوید: کتبِ اوایل را بسیار می‌خواند و از کتابِ دانیال چنین نقل کرد که...[۵]

۱۲) احمد بن مالك

یکی دیگر از مشایخ حدیث او احمد بن مالك است که از قتبی از اسحاق بن راهویه نقل حدیث می‌کند.[۶]

۱) *البدء*، ج ۵، ص ۱۴۹.
۲) *لسان‌المیزان*، ابن‌حجر، ج ۵، ص ۳۹.
۳) *البدء*، ج ۵، ص ۱۴۹. در غالبِ متونِ کلامی به‌عنوان حدیث از پیامبر نقل کرده‌اند، از جمله *شرح‌العقاید النسفیّه*، از تفتازانی، ص ۹۲.
۴) *البدء*، ج ۵، ص ۱۹۹.
۵) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۵۶.
۶) همان‌جا، ج ۵، ص ۷۱.

۱۳) ابوعبدالله اندلسی

دیگر ابوعبدالله اندلسی که از وی مطلبی نقل می‌کند که در مکّه از وی شنیده است، درباب هجومِ بعضی از اتراک بر ناحیه‌ای در اندلس.[1]

۱۴) ابوطالبِ اخمیمی

یکی از کسانی که مؤلف او را دیده و چندین‌بار از او نقل مطلب کرده است، ابوطالب اخمیمی است. ابوطالب اخمیمی از صوفیان برجستهٔ مصر در نیمهٔ اول قرن چهارم است. یکی از این دیدارها مسلماً در اخمیم مصر بوده است، زیرا مؤلف خود بدین نکته تصریح دارد. مطالبی که از او نقل می‌کند یکی دربارهٔ حسین بن منصور حلّاج است[2] و یکی دربارهٔ ولید که مُصحف را به‌تیر می‌زد.[3] اطلاعات درباب این ابوطالب اخمیمی در کتب تصوف بسیار نادر است. جامی به‌اختصار اشارتی به احوالِ او دارد.[4]

سفرهای مؤلف

مؤلف برطبقِ تصریحات خود، در سرزمینهای عالم اسلامی از خراسان و فارس و کرمان تا عراق و شام و مصر و بیت‌المقدس تا بلادِ یونانیان و نواحی مرکزی و غربِ ایران سفر کرده و در بسیاری از این شهرها از دیدارهای خود با دانشمندان آن اقالیم سخن گفته است.

۱) در بست و سیستان

اگر او را متولد بُست بدانیم، نخستین مشاهدات او از ناحیهٔ سیستان است که در آنجا تصریح دارد که در اقلیم ما چنین و چنان مشاهده می‌شود. و این خود دلیلی است بر اینکه وی در آن ناحیت می‌زیسته است. در بحثی که از ویرانی و تحوّلِ شهرها و آبادیها دارد، پس از نقل‌قولی از *کتاب‌القرانات* ابن‌عبدالله قسری می‌گوید: «ثُمَّ ما نُشاهِدُهُ فی اِقلیمِنا بالعَیانِ قَبْلَ مَفازةِ سَجِستان وَمافیها مِنْ آثارِ البُنیانِ وَالمُدُنِ وَالقُریٰ والدکاکین وَرساتیقِ الأسواقِ.» یعنی: «سپس آنچه ما خود در اقلیم خویش به‌عیان می‌نگریم که قبل از بیابانِ سیستان آثارِ بناها و شهرها و قریه‌ها و دکّانها و

۱) *همان‌جا*، ج ۴، ص ۶۵.
۲) *همان‌جا*، ج ۴، ص ۱۲۹.
۳) *همان‌جا*، ج ۶، ص ۵۳.
۴) *نفحات‌الانس*، جامی، چاپ لاهور، ص ۶۱.

رستاقها و بازارهاست.»[1] و وقتی دربارهٔ کرویّتِ زمین بحث می‌کند می‌گوید: «طرفداران این عقیده بر آنند که اگر مثلاً در فوشنج (شهری به‌فاصلهٔ یک‌روز راه در مغربِ هرات) نقبی در زمین زده شود، سر از سرزمینِ چین بیرون خواهد کرد.»[2] انتخاب فوشنج احتمالاً به‌علّتِ وجود مؤلف در آن‌شهر یا در آن نزدیکیها بوده است.

۲) در مرو

مؤلف بنا به تصریح خودش یک‌چند در مرو زیسته است و در آنجا با چندتن از دانشمندان مفاوضات علمی داشته است، ازجمله با ابوالعباس سامری[3] و عبدالرحمن یا عبدالرحیم بن احمد مروزی که از آنان روایت نقل می‌کند.

۳) در سیرجان

تنها موردی که مؤلف به تاریخ اقامتِ خود در شهری اشارت دارد، آنجاست که می‌گوید «در سال ۳۲۵ در «شیرجان» (سیرجان)[4] از احمد بن محمد بن حجاج معروف به سَجْزی چنین شنیدم» که نشان می‌دهد وی در این تاریخ در سیرجان بوده است.

۴) در مهرجان قذق و ماسبذان

چندین مورد به دیدارهای خویش با پیروانِ آیینِ خرّمدینی در ناحیتِ غرب ایران اشارت دارد و ضمن نقل‌قولهایی درباب اصول عقاید کلامی و اخلاقی ایشان، از آنان به‌لحاظ رفتار و رعایتِ نظافت

۱) *البدء*، ج ۲، ص ۱۴۹. از همین تصریحِ او و نیز از عبارتِ ثعالبی در *غُرَرالسیر* می‌توان‌دانست که او اهل بُست بوده است یا دست‌کم مقیمِ آنجا بوده است: «للمطهر بن طاهر المقدسیِ المقیم کان‌ببست» (*غررالسیر*، یادداشت آقای فضایلی نیز *یادداشتهای قزوینی*، ج ۱۰، ص ۳۲ و نیز هوار در مقدمه). نکتهٔ قابلِ یادآوری عبارتِ «المقدسی المقیم کان‌ببست» است که در هر دو نسخهٔ کتابخانهٔ قسطنطنیه و نسخهٔ موصل، به همین‌شکل است و ظاهراً، به‌لحاظِ ساختارِ نحوی، اندکی غیرطبیعی می‌نماید. پرسشی که مطرح می‌شود این است که ثعالبی اطلاع دربارهٔ مقیم بست بودنِ او را از همین عبارتِ مؤلف استفاده کرده یا از سندی دیگر؟ به‌نظر می‌رسد که از همین عبارتِ مؤلف استنباط کرده است.
۲) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۴۰.
۳) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۱۴۷.
۴) هردو ضبطِ کلمه رواج داشته است: سیرجان و شیرجان و معمولاً با «ال» حرفِ تعریف. لسترنج می‌گوید: سیرجان، کرسیِ قدیم کرمان، در زمانِ ساسانیان، نیز شهر عمدهٔ آن‌ایالت بود. اگرچه امروز شهری به این‌نام وجود ندارد امّا منطقهٔ سیرجان هنوز قسمتِ باختری ایالتِ کرمان را تشکیل می‌دهد و کرسیِ آن سعیدآباد است، *سرزمین‌های خلافتِ شرقی*، ص ۳۲۲.

و پاکیزگی ستایش می‌کند. این دیدارها بیشتر در ناحیهٔ ماسبذان و مهرجان قذق (بخشی از ولایت لُرستان) بوده است.[1]

۵) در خوزستان

مؤلف یک‌چند در خوزستان بوده است و در شوش با محمد بن خالویه دیدار داشته و از او سماع حدیث کرده است.[2]

۶) در فارس

در فارس، در ناحیهٔ جور (فیروزآباد) به دیدارِ آتشگاهی بسیار کهن رفته و در آنجا، موبدِ آتشگاه کتاب ابسطا (اوستا) را نزدِ مؤلف آورده و عباراتی را در حوزهٔ الاهیاتِ آیینِ زردشتی بر او قرائت کرده و به زبان فارسی (دری) که مؤلف با آن آشنا بوده است، آن عباراتِ کهن را تفسیر کرده است.[3]

۷) در جندیشابور

هنگامِ سخن گفتن از مانی می‌گوید: «وصُلِبَ بِبابِ جُندیسابور فَهُو اليَوم يُسمّىٰ بِبابِ مانی.»[4] یعنی «او را بر دروازهٔ جندیشاپور به‌دار آویختند و امروز به‌نام دروازهٔ مانی خوانده می‌شود.» از نوعِ تعبیر او چنین دانسته می‌شود که گویی آنجا را دیده است.

۸) در مکّه

از خلالِ مطلبی که از شخصی به‌نام ابوعبدالله الاندلسی نقل می‌کند می‌توان دانست که او یک‌چند در مکّه بوده است، زیرا می‌گوید: «وسَمِعْتُ أباعبدالله الأندلسی بمكّة...»[5]

۹) در عراق

در ناحیهٔ عراق از بودن در «بصره» و «تکریت» و «بَلَد» یاد کرده است، از جمله می‌گوید: «در

۱) *البدء*، ج ۳، ص ۱۲۲.
۲) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۱۴۹.
۳) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳، هوار بیت نار خُوز ثبت کرده و تردیدی نیست که باید جور باشد که همان گور است و نام قدیمی فیروزآباد است و آتشگاهِ کهن آنجا معروف بوده است.
۴) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۵۸.
۵) *همان‌جا*، ج ۴، ص ۶۵.

مسجدِ جامعِ بصره از نهربندی شنیدم که این شعر را می‌خواند.»[1] و سپس شعری در زمینهٔ توحید نقل می‌کند و باز می‌گوید: «مردی یهودی در بصره عبارتِ تورات را چنین تفسیر کرد که...»[2] و در تکریت (در سی‌میلی شمالِ سامرا در جانبِ باختری دجله) از حاتم بن السندی سماع حدیث کرده است و نیز در بَلَد (شهرکی نزدیکِ موصل) از حسن بن هشام حدیث نقل کرده است.[3]

۱۰) در شام

در طرابلسِ شام با خیثمة بن سلیمانِ قرشی دیدار داشته و از وی سماعِ حدیث کرده است و این دیدار قبل از ۳۴۳ باید باشد. و هنگامی که از سرگذشتِ ویرانی و آبادیِ شهرها و اقالیم سخن می‌گوید به مشاهداتِ خویش در ناحیهٔ شام تا مرزِ کشورِ یونان تصریح می‌کند «كما يُرىٰ فی المَفاوِزِ بَيْنَ الشامِ وَبِلادِ اليُونانيّين مِنَ الآثارِ العاديّه وَالبُنْيانِ الخَرابِ المعدومِ فيهِ النباتُ وَالحيوانُ والماءُ»، یعنی «همان‌گونه که در بیابانهای میانِ شام و سرزمینِ یونانیان دیده می‌شود از آثار باستانی (عادی) و بناهای ویران که آب و گیاه و جانور در آن نابود شده است.»[4]

۱۱) در بیت‌اللحم

هنگامی که از محلِ تولّدِ مسیح سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که ولادتِ او در بیت‌اللحم معروف است و مشهور و ما آنجا را دیده‌ایم و هرکه بدان بلاد درآمده باشد، آنجا را دیده است.[5]

۱۲) در مصر

مؤلف، گویا، در مصر اقامتی طولانی داشته است و در آنجا در «مصر»[6] و اخمیم و اسوان و فرجوط اقامت داشته و با عده‌ای از دانشمندان در این سرزمین دیدار داشته است.[7] در فرجوط مصر با ابونصر حرشی دیدار داشته است.[8]

۱) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۷۷.
۲) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۸۱.
۳) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۶.
۴) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۴۹.
۵) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۲۱.
۶) گویا منظور از مصر در کنار اخمیم و اسوان و فرجوط، همان فسطاط است.
۷) *البدء*، ج ۶، ص ۵۳، ج ۵، ص ۱۹۹ و ج ۶، ص ۵۲.
۸) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۵۶، ج ۵، ص ۱۹۹، ج ۲، ص ۱۵۶ و ج ۱، ص ۱۴۷.

آثار او

بجز این کتاب که امروز در دست ماست، اثر دیگری از مؤلف، ظاهراً برجای نمانده است یا مانده و ما از آن بی‌خبریم. امّا درخلال مباحث کتاب *آفرینش و تاریخ*، گاه به کتابهای دیگرِ خویش اشاراتی دارد، ازجمله:

۱) *کتاب المعانی*

در موارد متعددی از کتاب *آفرینش و تاریخ*، مطهر بن طاهر، به «کتاب‌المعانی» یا «کتاب معانی‌القرآن» خویش ارجاع می‌دهد. از نوعِ مسائلی که نقل می‌کند و یا آن‌مسائل را بدان‌کتاب ارجاع می‌دهد، می‌توان دانست که موضوع آن‌کتاب بیشتر قصص و حکایاتی بوده است پیرامونِ اشاراتِ قرآنی و قصص قرآن و گاه در اعراب و وجوهِ آن آیات نیز واردِ بحث شده است[1] و ظاهراً کتابی بوده است بسیار مفصّل، چون‌پس از نقل مطالب به‌گونهٔ نسبتاً مفصل باز ارجاع می‌دهد به آن کتاب برای تفصیل بیشتر. بیش از بیست مورد به این کتاب ارجاع داده شده است.

۲) *کتابُ العلمِ والتعلیم*

این کتاب در حوزهٔ علم کلام و فلسفه بوده است و مباحث آن در دایرهٔ معارف عقلی و نقدِ ادلّهٔ اهل تعطیل و الحاد.[2]

۳) *کتاب الدیانة والامانة*

موضوع این کتاب نیز نقدِ اندیشه‌ها و آرای اهل تعطیل بوده است. به‌درستی دانسته نیست که این کتاب را نوشته بوده است یا قصدِ تألیف آن‌را داشته است، زیرا در دنبالهٔ نقدِ آرای منکرانِ توحید می‌گوید: «زیرا قصد ما این است که در این‌باره با استقصا و ایضاحِ تمام و کمال به این مسئله

۱) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۹۶.
۲) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۹. عجیب اینجاست که حاج‌خلیفه در *کشف‌الظنون*، ج ۲، ص ۱۴۴۰ می‌گوید: «کتاب‌العلم والتعلیم للامام ابی‌زید احمد بن سهل البلخی المتوفی ۳۲۲» و هیچ تردیدی ندارم که او این کتاب را ندیده بوده است و از آنجا که درآغاز فصل اول کتاب *البدء والتاریخ*، مؤلف می‌گوید: «ثمّ مِنْ بعـد نستقصیه اَن‌شاءالله فی کتابِ استسناهُ [ظ: اسّسناه] علی هذاالنوع وسمیّناهُ کتاب‌العلمِ والتعلیم» به‌تصورِ اینکه نسخهٔ مورداستفادهٔ او تألیف ابوزید بلخی است، طبعاً این کتاب را نیز درشمار تألیفاتِ ابوزید قرار داده است، و تردیدی ندارم که حاج‌خلیفه جز همین آغاز، بقیهٔ بخشهای کتاب *البدء والتاریخ* را نخوانده است وگرنه دیگر تألیفاتِ این مؤلف را نیز به‌نام ابوزید می‌آورد.

بپردازیم، در کتابی که آن‌را «الدیانة والامانة» نامیده‌ایم، تا سپاسی باشد در برابرِ آن‌که بر ما نعمتِ توحید را ارزانی داشته است.»[1]

۴) *کتاب المعدّله*

گویا این کتاب را به‌هنگام تألیف *البدء والتاریخ* تألیف نکرده بوده است، زیرا در دنبالهٔ نقدِ آرای ثنـویه می‌گوید: «و به‌همین‌انـدازه که تنـاقضهای ایشان را روشن کند، در اینجا بسنده می‌کنیم، چندان‌که در تناسبِ این کتابِ ما باشد، پس از آنکه آن‌را در کتاب المعدله استقصا خواهیم کرد و به‌مشیتِ خداوندی، سخن را در آن به‌اشباع خواهیم آورد.»[2]

۵) *کتاب النفس والروح*

این کتاب که موضوعِ آن مباحثِ پیرامون ماهیتِ روح و روابط جسم و روح و مسئلهٔ فنا و بقای ارواح بوده است گویا تألیف نشده یا تألیف آن‌به‌کمال نرسیده بوده است، زیرا در دنبالهٔ بحث از ماهیّتِ روح می‌گوید: «هرچه می‌نگرم چاره‌ای نمی‌بینم مگر آنکه کتابی مفرد در این‌باره بپردازم و نام آن‌را کتاب النفس والروح نهم، زیرا اگر در اینجا به‌درازی سخن گویم، با آنچه در آغاز شرط کرده‌ام سازگار نیست.»[3]

۶) کتابی در نجوم

در بحثی که پیرامون ستارگان و احکام و منسوباتِ آنها دارد و از کمالِ اطلاع مؤلف در این‌باره خبر می‌دهد، می‌گوید: «وسَنُفرِدُ بِمَشیّةِاللّه وَعَوْنِهِ کِتاباً لَطیفاً فی ذِکْرِ النُجومِ وَما یصحّ فیها وَیُوافِقُ قَوْلَ الحقِ.» یعنی «به‌زودی، به‌یاری و خواستِ ایزد تعالی، کتابی لطیف در یادکردِ نجوم و آنچه در آن‌باب درست است و با سخن اهل حق هماهنگ، خواهیم پرداخت.»[4]

متأسفانه از مجموعهٔ این آثار، هیچ‌گونه نشانی امروز باقی نیست و در تألیفات قدما نیز اشارتی بدانها دیده نمی‌شود.

۱) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۷۱.
۲) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۹۱.
۳) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶.
۴) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۴.

شیوهٔ تفکر مؤلف

در قرنی که مؤلف ما می‌زیسته، هنوز عده‌ای از کسانی که با اسلام مخالفت می‌ورزیده‌اند در میان جامعهٔ اسلامی حضور داشته‌اند، گاه آشکار و زمانی زیر پوششهای مختلف، انتقادهای خود را عرضه می‌داشته‌اند و این قرن و قرن قبل از آن که قرن آزادی اندیشه و رُشدِ مُجادِلاتِ مذهبی است، یکی از بهترین ادوار تاریخ تمدن اسلامی است و اگر آدام متز آن را رنسانس اسلامی (Die Renaissance des Islams) خوانده است هیچ دور از حقیقت نباید شمرده شود. در این دوره است که میراث فرهنگی اقوام مختلف از ایرانی و یونانی و هندی و عرب با ادیان زردشتی و مانوی و مسیحی و یهودی در طیفی از مسائل مرتبطِ با قرآن و حدیث و اندیشه‌های عرفانی و دانشهای گوناگون به‌هم آمیخته و در پرتوِ این نهضتِ عظیم، مجالی برای آزادی اندیشه پدیدار آمده است. اگر خودکامگی فکریِ اشاعره ــ که در نیمهٔ اول قرن پنجم به‌عنوان پایگاه ایدئولوژیك اقوام ترك نژادِ سلجوقی هر لحظه خود را استوارتر می‌کرده است ــ نبود، شاید مسیر تاریخ ایران از نوعی دیگر بود. متأسفانه در دوره‌های بعد و بعدتر پیدایش نوابغی از نوعِ جلال‌الدین رومی و دیگر عُرفا ــ که مدافعانِ بی‌چون‌وچرای تفکرِ اشعری بودند ــ مجالی به آزادی اندیشه نداد و هرچه از قرن چهارم دورتر می‌شویم آزادی فکر و زمینه‌های اومانیستی کمرنگ‌تر و کمرنگ‌تر می‌شود. بگذریم، عصری که مؤلف ما در آن می‌زیسته، یکی از پُرجدال‌ترین اعصار تمدن اسلامی است و طبعاً در برابر مخالفتهایی که با اسلام عَرضه می‌شده است روشنفکران مسلمان به‌ناگزیر کمر به دفاع از عقاید خویش می‌بسته‌اند. مجموعهٔ دفاعهایی که در تاریخ از اسلام شده است، یکی از نکاتی است که به‌لحاظ تاریخی هنوز مورد مطالعهٔ

منظم قرار نگرفته است تا ببینیم منطقِ مدافعان در طول تاریخ چه تحوّلاتی به‌خود دیده است. بی‌گمان در آغاز اندیشه در برابر اندیشه و استدلال در برابر استدلال بوده است و در این فضا محمّد بن زکریای رازی *مخاریق انبیا* را نوشت و روشنفکران اسماعیلی به‌مانند حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی و ناصرخسرو با اندیشهٔ خویش به‌پاسخ او برخاستند، ولی بعد «بُرهانِ قاطع» این آقایانِ مدافعان چیزی جز چماق تکفیر نبود. البته نمکی هم از استدلالهای کلیشه‌ای خویش گاهی همراه با این «بُرهانِ قاطع» می‌کرده‌اند، برای خالی نبودنِ عریضه. امّا روشنفکران مسلمان در قرن سوم و چهارم مجهّز به دانش و فلسفهٔ عصر خویش بودند و دفاعشان به چنان «برهان قاطعی» نیازمند نبود. به‌همین دلیل قرن چهارم را به‌لحاظ نوع دفاعهایی که از اسلام در آن شده است باید عصر شکوفایی اندیشه و تعقل مسلمین خواند. در این عهد فیلسوف برجستهٔ عصر ابوالحسن عامری نیشابوری[1] *الاعلام بمناقب الاسلام* را نوشت که یکی از بهترین دفاع‌نامه‌ها از اسلام است و در همین قرن مؤلف ما نیز با این کتاب خویش بیش‌وکم قصد چنین دفاعی را دارد و تا جایی که شرایط تاریخی و فرهنگی عصر او ایجاب کرده است، به دفاعی عقلانی و مؤدّب پرداخته است و تا جایی که توانسته است از خرافات کناره گرفته و هر جا نتوانسته است آن را به خرد خویش بپذیرد، براساس یك قاعده ــ که همه‌چیز در حوزهٔ قدرت الاهی امکان‌پذیر است و به‌عنوان معجزهٔ انبیا ــ کوشیده است آن را توجیه کند. به‌همین دلیل ما او را یکی از خردگرایانِ عصر خویش و یکی از مدافعان خردگرایِ اندیشهٔ اسلامی می‌دانیم. وقتی درباب دَرِ خیبر مطالبی نقل می‌کند می‌گوید: «این است روایت درست و آنچه قصه‌پردازان می‌گویند ما نمی‌شناسیم.»[2]

مؤلف در آغاز کتاب، که بی‌هیچ خطبه‌ای و تحمیدی آغاز می‌شود، از انحراف عقاید مردم در شناختِ راهِ درستِ اندیشه سخن می‌گوید و از کسانی که مایهٔ گمراهیِ مردمان‌اند به‌سختی انتقاد می‌کند و می‌گوید: چون «فلان» ــ که خداش در طاعت خویش باقی نگاه‌داراد! ــ چنین دید، خواستار درست‌ترین مقالاتِ اهل مذاهب و اندیشه‌ها شد و مرا فرمان داد تا در این‌باره کتابی فراهم آورم که در حدّ اعتدال باشد، پیراسته از شایبه‌های تکلّف و دور از خرافات و برساخته‌های قصّه‌پردازان و مجعولاتِ اهل حدیث، آنان که در نقل و روایت متّهم به جعل و دروغ‌پردازی‌اند. و من این فرمان او را پذیرفتم و با تتبّع در اسنادِ درست و آنچه در تصنیفات دیگران آمده بود کتاب را فراهم آوردم مشتمل بر یادکردِ آغاز آفرینش جهان و پایان آن و آنچه از قصص پیامبران و اخبار امم و تواریخ ملوك عرب و عجم و تاریخ خلفاست از آغاز جهان تا روزگار ما که سال بر سیصد و پنجاه‌وپنج هجری است.

حق این است که این کتاب در حدّ دعوی مؤلف، با درنظر گرفتن روزگار تألیف آن، کتابی است

۱) *الاعلام بمناقب الاسلام*، ابوالحسن عامری، چاپ دکتر محمد غلاب، قاهره.
۲) *البدء*، ج ۴، ص ۲۲۷.

معقـول و منـطقی و همـان‌طور که خود گفتـه است، «دور است از خرافات پیرزنان و مجعولات قصّه‌پردازان و برساخته‌های جَعّالانِ حدیث» و مؤلف در مطاوی کتاب هر جا که به موردی غیرمنطقی و نامعقول رسیده است سعی کرده است با روش خویش آن‌را یا از مقولهٔ معجزات انبیا قلمداد کند یا در صحّتِ آن تردید کند.

آدام متز در *الحضارة الاسلامیة*، فصلی پرداخته دربارهٔ علوم دینی و در آنجا سخن را به مسئلهٔ قصص باستانی عرب و یهود و مسیحیّت کشانیده است و می‌گوید در این موضوع بود که «علم» با مسئلهٔ «خوارق عادت» روبه‌رو شد، زیرا در این حکایات مسئلهٔ معجزات انبیای قبل از پیامبر اسلام مطرح بود. در این بحث، آدام متز، مطهّر بنِ طاهر مقدسی را به‌عنوان نمونهٔ کسی که می‌خواهد این معجزات را توجیه عقلانی کند، انتخاب کرده است و می‌گوید: بعضی از مردمان در پرداختن به این افسانه‌ها افراط کردند و مطهر بن طاهر دربارهٔ این گروه می‌گوید: «اینان کسانی هستند که سخن گفتن از شتری که پرواز کند نزد ایشان دلپذیرتر است تا سخن از شتری که راه برود و خوابی که کسی دیده باشد از نظر ایشان، بر روایتی که از پیامبر نقل شود، رجحان دارد.»[1] سپس به برخوردهای مختلفی که نسبت به خوارقِ عادات وجود دارد، می‌پردازد و می‌گوید: گروهی این شگفتیها را از بنیاد منکر شده‌اند و گروهی آن‌را به تأویلی منحول بازگرداندند.[2] محمد بن زکریایِ رازی پزشک مشهور، درحدود سال ۳۰۰ هجری کتابی تألیف کرد که نام آن‌را *مخاریق انبیا* نهاد.[3] مطهر بن طاهر روا نمی‌دارد که از مسائلِ آن کتاب یاد شود، زیرا «مایهٔ فسادِ دلها و از میان‌برندهٔ دین و ویران‌کنندهٔ مروّت و مایهٔ دشمنی با پیامبران است.»[4]

سپس می‌افزاید که بعضی کوشیدند میان قرآن و عقل توافقی ایجاد کنند، امّا این کوشش ایشان بیشتر کوششی مضحك و نااستوار بود، مانند آنچه پروتستانها در کارِ تفسیر عقلانی انجیل کردند. از نمونه‌های توجیهاتی که مطهر بن طاهر از معاصران یا پیشینیان خویش در این‌باره نقل می‌کند، یکی این است که گفته‌اند در زمان طوفان نوح، خداوند به‌مدت پانزده‌سال زنان را سترون کرد تا فرزند نزادند و سپس طوفان را خدای فرستاد. بدین‌گونه هیچ طفل نابالغی، بی‌گناه، در طوفانِ نوح غرق نگردید و همه کسانی که غرق شدند مکلف بودند و عصیان‌ورزیده بودند.[5] و نقل می‌کند که بعضی دیگر منکر

۱) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۴.
۲) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۷.
۳) درباب کتاب «مخاریق انبیا»ی محمد بن زکریا، و بندهایی که از آن باقی مانده، مراجعه شود به *من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام*، از دکتر عبدالرحمن بدوی.
۴) *البدء*، ج ۳، ص ۱۱۰.
۵) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۷.

مفهوم ظاهری کشتیِ نوح شده‌اند و گفته‌اند منظور از کشتیِ نوح همان‌دین اوست و منظور از عمر هزارسال و پنجاه‌سال کم که دربارهٔ او گفته‌اند استمرارِ آیینِ اوست و بعضی روا داشته‌اند که منظور از بیرون‌آمدن شترِ صالح از سنگ این بوده باشد که او بُرهانِ استوار و قاطعی ارائه داده است که همگان بدان اعتراف کرده‌اند و اینکه آورده‌اند که آن ناقه آب چشمه را خورده است به‌معنی آن‌بوده است که بُرهان قاطعِ او موجبِ ابطالِ همهٔ آرای مخالفان شده است و بعضی گفته‌اند احتمال آن‌هست که وی شترِ خویش را در پشتِ صخره پنهان‌داشته بوده است و سپس آن‌را آشکار ساخته است و گروهی گفته‌اند که ناقه (شتر) کنایه از مرد و زنی است و گروهی دیگر گفته‌اند که ابراهیم، آنان‌را که وی را در آتش افکندند سحر کرد و تنِ خویش را به داروهایی آغشته کرد، داروهایی که آتش در آنها بی‌اثر بود و در این‌باره داستـانی از بعضی از اهـل هند نقل کرده‌اند و آن‌را شبیه کار ابراهیم دانسته‌اند. همچنین در قصهٔ اصحاب‌الفیل که خدای ایشان‌را با سنگریزه هلاك کرد، سنگریزه‌ای که پرندگان‌بر ایشان ریختند، بعضی آن‌را بدین‌گونه تأویل کرده‌اند که آب‌و‌هوای یمن ایشان‌را گرفتارِ وبا کرد و آبله گرفتند و هلاك شدند.[1]

درباب «عینُ‌القـطر» که در آیهٔ دوازدهم از سورهٔ سبـا آمـده است «و فرستـادیم از برای او عَیْنُ‌القِطْر» (۳۴: ۱۲)، گفته‌اند که این اشارتی است به آنچه سلیمان‌به کشف معدن‌آن‌راه بُرده بود، مثل دیگر معادن، و منظور از هدهد که سلیمان‌او را جُست و نیافت (۲۷: ۲۰)، اشارت است به مردی و همچنین داستانِ مورچگان که در آیهٔ «تا آنگاه که به درّهٔ مورچگان‌درآمدند» (۲۷: ۱۸) دیده می‌شود، کنایه از قومی ناتوان‌است که هراس داشتند که لشکر سلیمان‌خطا کنند و گفته‌اند که منظور از جن و شیاطینی که درخدمت سلیمان‌بوده‌اند، مردمانی بوده است که بسیار سرکش و سخت بودند و در کارها ماهر و به‌امورِ دشوار، سخت آشنا.[2]

آیا مؤلف شیعه یا معتزلی است؟

با توجه به اینکه در قرونِ اولیّهٔ اسلامی مفهوم تشیّع مفهومی عام بوده و هر کس را که به‌نوعی محبت نسبت به آلِ رسول داشته یا اولویّتی برای خلافتِ امام علی بن ابی‌طالب(ع) قایل بوده است شیعه می‌خوانده‌اند، این مؤلف می‌تواند در دایرهٔ چنان‌مفهومی از تشیع قرار گیرد؛ به‌ویژه که در میان مشایخِ او کسانی «اتهامِ» تشیع داشته‌اند، مثل خیثمهٔ طرابلُسی. در مسئلهٔ ازلیّتِ نور محمدی وقتی

۱) *همان‌جا*، ج ۳، صص ۱۰، ۱۷، ۴۲، ۵۵ و ۱۸۷. در باب مفهوم عَیْنُ‌القِطر مراجعه شود به بیضاوی، *انوارالتنزیل*، ج ۲، ص ۲۵۷. معمولاً آن‌را به معدنِ‌مس گداخته و نفت و امثال آن تفسیر کرده‌اند.
۲) *الحضارة الاسلامیة فی‌القرن‌الرابع*، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۱.

مطلبی نقل می کند[1] به انکار و ردِّ آن نمی‌پردازد یا مسئلهٔ ایمان ابوطالب را وقتی نقل می کند در برابرِ آن استدلالِ مخالفی عرضه نمی‌دارد.[2] آنچه مسلم است این است که وی در تفکّرِ کلامی خویش ضدِّ جبریگری است و این خود یکی از نشانه‌هایی است که او را به قلمروِ تفکّر شیعی نزدیك می کند، امّا از آنجـا که اصطلاحِ روافض را به‌کار می‌بَرَد[3]، او را نمی‌توان شیعهٔ اصطلاحی دانست، زیرا کلمهٔ رافضی و روافض مفهومی منفی به‌همراهِ خود دارد و عنوانی است که مخالفانِ شیعه به شیعه داده‌اند[4] و مؤلف نیز خود بدین نکته وقوف داشته و تصریح دارد.[5]

قابل یادآوری است که او با همه مخالفتی که با اندیشهٔ جبر دارد، به‌هیچ‌وَجْه با مُعتزله میانهٔ خوشی ندارد و غالباً به نقدِ آرای ایشان می‌پردازد.[6] بنابراین نمی‌توان او را ـ آن‌گونه که مرحوم محمدکُرد علی تصور کرده است ـ معتزلی به‌شمار آورد.[7]

او برروی‌هم در شرایطِ تاریخی عصـرِ خویش خِرَدگـراست و اهل تعقّل امّا نه آزاداندیشیِ مطلق، بلکه در دایرهٔ پذیرفتنِ شریعت تاجایی که مجال داشته باشد منکرِ عقل نیست، و حتی در قیاس با بسیاری از معاصرانش ـ که غالباً دور از تعصبهای دوره‌های بعد بوده‌اند ـ او ذهنی معتدل‌تر و برکنارتر از تعصّب دارد. مثلاً وقتی به یادکردِ شرایعِ خُرّمدینان می‌پردازد، می گوید: «و از آنان کسانی را که در سرزمینشان، ماسبذان و مهرجان قذق (در لرستان) دیدیم، آنان را در کمالِ پاکیزگی‌جویی و طهارت و مردم‌داری و نرم‌خویی یافتیم و اهلِ نیکی.»[8]

آنچه مسلم است این است که مؤلفِ ما بیش از هر دین و مذهب و آیینی از «باطنیّه» وحشت دارد و هرجا گریزگاهی پیدا می کند، بدیشان حمله‌ور می‌شود و آنان را اهل «تعطیل» و «الحاد» و «زنـدقـه» و «تـأویل» و دشمنی با اسلام معرّفی می کند و معتقد است اینان از آنجا که صراحتاً نمی‌توانند انکارِ شرایع و به‌ویژه اسلام کنند، در «پردهٔ تأویل» بدان کار کمر بسته و برخاسته‌اند: «و به‌روزگارِ شاپور بود که مانیِ زندیق ظهور کرد، و آن نخستین‌بار بود که زندقه در زمین آشکار شد، جز اینکه نامهای آن مختلف است، و امروز روز، «علم باطن» و «باطنیّت» خوانده می‌شود.»[9]

۱) *البدء*، ج ۱، ص ۱۵۰.
۲) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۶.
۳) *همان‌جا*، ج ۶، ص ۱۳. علاوه بر آن دربحث از مسئلهٔ مهدی، لحنی دارد که با عقاید شیعه تطبیق نمی کند: ج ۲، ص ۱۸۱.
۴ و ۵) در بحث از مذاهب شیعه می گوید نام نامطلوب ایشان رافضی است.
۶) در فصلی که به بحث معتزله می‌پردازد بیش و کم لحنی غیر طرفدارانه دارد.
۷) *المقتبس*، ج ۳، ص ۳۲۰.
۸) *البدء*، ج ۴، ص ۳۱.
۹) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۵۷.

خردگـرایی مؤلف سبب شده است که این کتاب برخلافِ سنّتِ تمام کتابهایی که در تمدّن اسلامی نوشته شده است، مقدمه‌ای در تحمیدِ باری‌تعالی و صلوات بر پیامبر ندارد و مؤلف خطبهٔ خویش را، در ستایش ایزدتعالی و درود بر پیامبر، چندین صفحه بعد، پس از اینکه براهینی عقلانی بر وجود خداوند اقامه کرده، آورده است. کتاب بدین‌گونه آغاز می‌شود: «کژروان و کژراهان از برای فریبِ کمْ‌خردان، فراز آمده‌اند و گمشدگانِ طریقِ حق، از رهگذرِ بحث در مبادیِ آفرینش و بنیادهایِ آن، و آنچه بازگشت و سرانجامِ جهان است، به تباه کردنِ باورهای مردمان‌کودن پرداخته‌اند، به‌گونه‌ای که مایهٔ فریبِ غافـلان و حیرتِ هوشِ خردمنـدان است...»[1] و چندین صفحه در این‌باب سخن می‌گوید و بعد از دهها صفحه که از استدلالها و براهینِ عقلی او در اثباتِ صانع می گذرد، می گوید: «... پس منزّه باد آن‌کس که او را آغازی نیست و پایانی نه. آغاز از اوست و پایان به‌سویِ اوست، ایجادکنندهٔ نیروها و مدبخشِ مادّه‌ها و پیشتر از علّتها...»[2] و آنگاه می گوید: «این تحمیدی بود که ما می‌باید کتاب خود را بدان آغاز می کردیم، ولی آن را به‌تاخیر افکندیم و در اینجا آوردیم که تناسبِ بیشتری داشت.»[3]

* با اربابِ دیانات و شرایعِ دیگر

مؤلف به‌کـرّات از دیدارهـای خویش با اربـابِ شرایعِ دیگر، از جمله بهافریدیان، خرمّدینان، حرّانیان، زردشتیان، مسیحیان و یهودیان یاد کرده و در توصیفی که از این دیدارها عرضه کرده است، هیچ‌گاه نکوشیده است تا آنان را محکوم کند یا به دشنام‌گویی دربابِ آنان بپردازد و با اینکه می‌توانست در هریك از این مجالها یك‌تنه به‌قاضی برود و یك‌یك آنان را محکوم کند، امّا او به چنین فرصت‌طلبی و تعصبی هرگز میدان نمی‌دهد.

* تقدیم‌نامهٔ کتاب

در مقدمهٔ کتاب پس از یادکردِ احوال عصر و آشفتگیِ اندیشه‌ها و انحرافاتی که در زمینهٔ تفکّر و تعقّل روی داده و کوششهایی که اهلِ فریب و جاهلان برای دور کردنِ مردمان از راهِ درست انجام می‌دهنـد می‌گوید: «و چون فلان ـ که خدایش در طاعتِ خویش پایدار بداراد و آرزوهـایش را در

۱) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱.
۲) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۵۹.
۳) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۵۹.

فراگیری دانشها برآورده کناد! ـ در احوالِ این طبقه نظر کرد و پراکندگیِ مقاصدِ ایشان و تنوّعِ نحله‌های ایشان‌را دید و به تحقیق در مذاهبِ ایشان پرداخت، نَفْسِ او شوقمندِ آن شد که درست‌ترین مقالاتِ ایشان‌را به‌دست آورد و صواب‌ترین آنها را باز شناسد. پس مرا فرمان داد ـ که فرمانش جاری و بختش بلند باد! ـ تا کتابی فراهم آورم برکنار از غُلُوّ و بیرون از حدودِ تقصیر و پیراسته از شوایب گزافه‌گویی... و این است آنچه فلان‌را ـ که ایزد بر تمکینِ او بیفزایاد! ـ به پیروی از ایشان ـ [اهلِ خیر و بزرگانِ قرونِ گذشته] واداشت.»[1]

متأسفانه در نسخهٔ کنونی، نامِ این شخص را ـ که در نسخهٔ اصلیِ مؤلف موجود بوده است ـ کاتبانِ بی‌انصاف به «فلان» تبدیل کرده‌اند و معلوم نیست که مخاطبِ این خطاب و شخصی که کتاب تقدیم به او شده است، کیست. حدس زده می‌شود که یکی از وزیرانِ عصر سامانی مخاطبِ این خطاب باشد. امّا چه‌کسی می‌تواند باشد؟ به‌هیچ‌روی معلوم نیست؛ زیرا در این‌سال که سیصد و پنجاه‌وپنج هجری است، در مشرقِ ایران، فرمانروایانِ بسیاری بوده‌اند. و چون محلِّ دقیقِ تألیفِ کتاب یا محلّی که کتاب به شخصِ مُقَدَّمُ اِلَیه تقدیم شده است دانسته نیست، تعیینِ هُویّتِ او دشوار است. هوار این شخص را یکی از وزرای منصوربن نوح سامانی (دورانِ حکومت ۳۵۰–۳۶۶) دانسته و محمدِ کُرد علی یکی از پادشاهانِ عصر.[2] هرکه باشد احتمالاً یکی از پادشاهان یا وزیرانِ سامانی است، هم به قراینِ تاریخی و هم به اماراتِ جغرافیاییِ محلِّ تألیفِ کتاب، که اجمالاً می‌دانیم خراسان و مشرقِ ایران است.

گذشته از اینها هجومی که پیوسته مؤلف به اسماعیلیه و باطنیّه می‌بَرَد و در هر فرصتی بر ایشان می‌تازد و آنان‌را به بدترین وَجهی موردِ نقد قرار می‌دهد، خود از این نکته خبر می‌دهد که مؤلف می‌خواهد مخاطب اولیهٔ کتاب را، که به‌هرحال یکی از دولتمردانِ عصر است، از خطرِ این گروه ملاحده برحذر دارد و چنین وصفی بیشتر مناسبِ احوالِ سامانیان است که تمایلاتِ به مذهبِ اسماعیلی در میان ایشان به‌شدّت رواج داشته است.[3]

۱) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۷–۸.
۲) *المقتبس*، المجلد الثالث، ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸، «مطبوعات و مخطوطات کتاب البدء والتاریخ»، ص ۲۱۹.
و نیز رجوع شود به کراچکوفسکی، *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۴.
۳) اسنادی وجود دارد که تمایلاتِ اسماعیلی را در میان شهریارانِ سامانی نشان می‌دهد و این مصرع رودکی که معروفی بلخی تضمین کرده است، شیوع این فکر را نشان می‌دهد (*اشعارِ پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی‌زبان*، ۱۳۶):

از رودکی شنیدم، سلطانِ شاعران
کاندر جهان به کس مگرو، جز به فاطمی

و نیز مراجعه شود به *الفَرْقُ بَیْنَ الفِرَق*، بغدادی، ص ۲۹۳.

ساختارِ کتاب و نوعِ موضوعاتِ آن

ساختارِ کتاب با نامِ آن، *البدء والتاریخ* (*آفرینش و تاریخ*)، کمالِ تناسب را دارد؛ زیرا مؤلف در این کتاب قصد داشته است که طرحی از مسئلهٔ آغاز و انجام آفرینش را تصویر کند، بنابراین از بحثِ فلسفیِ شناخت و معرفت و نقدِ آرای سوفسطانیان[1] که منکرِ بدیهیّات و حِسّ‌اند آغاز می‌کند و آنگاه رفته‌رفته به اثبات باری‌تعالی می‌پردازد، به‌ضرورت مسئلهٔ رسالتِ انبیا و کیفیتِ وَحی، تا می‌رسد به آغازِ آفرینش و مسئلهٔ لوح و قلم و عرش و کرسی و فرشتگان و بهشت و دوزخ و آسمان و زمین و کایناتِ جوّی و پیدایش انسان و آرای فلاسفه درباب آفرینش و بعد نشانه‌های رستاخیز و پایانِ جهان. این خط اصلی کتاب است که در آن مروری دارد بر یک دورهٔ کامل جهان‌شناسی برطبق آرای یونانیان و ایرانیانِ باستان و مسلمانان و یهود و مسیحیان و فرقه‌های منشعب از این مذاهب. آنگاه وارد تاریخ انبیا و سپس تاریخ پادشاهان ایران می‌شود. فصلی ویژهٔ ادیان و مذاهب روی زمین می‌پردازد و فصلی نیز درباب جغرافیا و اقالیم زمین. فصلی نیز درباب اَنساب و قبایلِ عرب دارد. و فصولی ویژهٔ زندگی پیامبر و یاران او و اختلافاتی که در اسلام پس از وفات پیامبر روی داده و ظهور مذاهب و فرق اسلامی و فصولی نیز درباب تاریخ خلفای اُموی و عباسی تا عصرِ مؤلّف.

در فصل نخستین کتاب یکی از مهمترین مسائل تاریخ فلسفه در ایران و اسلام را مطرح می‌کند و آن بحثِ «معرفت‌شناسی» (Epistemology) است. طرحِ این مسئله در آغاز کتاب نشان می‌دهد که

۱) سوفسطانی، به‌همین‌صورت به‌جای سوفسطایی که در دوره‌های بعد معروف شده است.

در عصر او نوعی از تفکرِ الحادی در جامعه شایع بوده و نمایندگانی داشته است که براساس شکاکیّت و تردید در کفایتِ عقل، آرای خود را در جامعه مطرح می‌کرده‌اند. در آغاز این فصل یادآور می‌شود که او خود کتابی ویژهٔ بحث در مبانیِ معرفت و شناخت به‌نام «کتاب‌العلم والتعلیم» پرداخته است و خوانندگان را بدان کتاب ارجاع می‌دهد و خود در این فصل از اصالت حِسّ و تجربهٔ حِسّی سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که بازگشتِ همهٔ «انواع معرفت» به «عقل» و «تجربهٔ حسی» است و اگر این‌دو در کسی زیان نیافته باشند، کسی در اصالت آنها تردید روا نمی‌دارد. بعد می‌پرسد که اگر ما اصالت تجربهٔ حِسّی را اِنکار کنیم آیا جایی برای هیچ دانشی باقی خواهد ماند؟ درآن‌صورت آیا روا نخواهد بود که کسی مدعی شود با گوش خود می‌بیند و با چشم خود می‌شنود؟ سپس نتیجه می‌گیرد که انکار بداهتِ عقل و تجربهٔ حِسّی فقط از دو کس ساخته است: یا نادانِ عامیی که در این مسائل جز به ظنّ و گمان خویش نمی‌اندیشد ویا مُنکرِ معاندی که پیشینگان آن را «سوفسطانی» می‌خوانده‌اند.

در دنبال این بحث به مسئلهٔ «مراتبِ علوم» می‌پردازد که این کلمهٔ «علم» چه کاربُردهایی دارد. ارزش فلسفی این فصل کتاب کمتر مورد توجّهِ مورّخانِ فلسفه در ایران و اسلام قرار گرفته است و جای آن هست که مورخانِ فلسفهٔ ایرانی و اسلامی این فصل را باتوجه به بافتِ تاریخیِ عصرِ مؤلف از دیدگاههای مختلف تحلیل کنند. این فصل سرشار است از «تعاریف» و «اصطلاحاتی» در قلمرو فلسفهٔ ایرانِ عصر اسلامی که می‌توان رسالهٔ مفرده‌ای درباب آن پرداخت، زیرا بسیاری از این مفاهیم و اصطلاحات در دوره‌های بعد ـ با گسترش آرای ابن‌سینا و پیروان او ـ به‌کلّی فراموش شده و از تاریخ تفکر فلسفی ایرانیانِ دورهٔ اسلامی عملاً حذف گردیده است. اگر روزی فرهنگِ تاریخیِ اصطلاحات و مفاهیم فلسفی در ایرانِ دورهٔ اسلامی فراهم آید، این فصل از مهمترین منابعِ آن کتاب خواهد بود. در این فصل چشم‌انداز دقیق و فلسفیِ مؤلف را در پیرامونِ مفاهیمی از نوع فکر و استنباط می‌بینیم و ملاحظه می‌کنیم که او چگونه نتیجه می‌گیرد که «مبانی علم» از سه اصل بیرون نیست: یا «بداهتِ عقل» است ویا «ضرورتِ حس» ویا «استنباطِ بحث و آماره» است و در این سومین است که اختلاف حاصل می‌شود؛ زیرا از قلمروِ تجربهٔ حِسّی و بداهتِ عقـل بیرون است. و در اینجاست که از روزگار باستان کتابها نوشته‌اند و تا قیامِ قیامت هم بحث درباب آن باقی خواهد بود. در اینجا یادآور می‌شود که بسیاری از مردم حاصلِ تجربهٔ حِسّی و بداهتِ عقل را «علم» نمی‌شمرده‌اند، زیرا آنها چیزهایی هستند که همگان در آنها اشتراک دارند. سپس به بحث درباب «عقل و معقول» می‌پردازد و از کتـاب *بُرهان* ارسطو و کتاب *اخلاق* ارسطو و نیز کتاب *نَفسِ* ارسطو مطالبی را نقل می‌کند و تفسیر اسکندر افرودیسی را درباب عقلِ هیولانی نقل می‌کند که نشان‌دهندهٔ احاطهٔ مؤلف است بر متونِ یونانی فلسفه. بعد به نقل آرای دیگرانی می‌پردازد که گفته‌اند: «عقل همان نَفْس است» یا «عقل همان باری تعالیٰ است» و آن را موردِ نقد قرار می‌دهد. این یادآوریهای او نشان می‌دهد که

از روزگارِ او آشفتگی و اضطرابی که در مفهوم عقل و نفس در حوزهٔ تفکّرِ فلسفی و عقلانیِ مسلمانان دیده می‌شود، آغاز شده بوده است. سپس به سنّتِ رایجِ میانِ مسلمانان نظر می‌کند که گفته‌اند: «عقل مولود است و اَدَب مُستفاد». و آرای دیگری در این حوزه نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اینها همه از باب استعمالِ مجازی است و نوعی تمثیل و استعاره است. بعد می‌گوید: شناختی که مسلمانان از عقل دارند این است که عقل چیزی است که فقط در انسان ترکیب شده است و در دیگر حیوانات وجود ندارد. بعد به جدالِ طرفداران «عقل» و «طبع» می‌پردازد و اینکه عقل را به عقل توان شناخت. پس از بحث دربارهٔ عقل به تحلیل آرای مختلف دربابِ حِسّ و خطای حِسّ می‌پردازد. در بحثِ از درجاتِ علوم به این نکته می‌پردازد که اشیا در عقل از سه گونه بیرون نیست: یا «واجب» است یا «سالِب» یا «ممکن». واجب را بدین‌گونه تعریف می‌کند که: واجب چیزی است که قائم به عقل و استدلال عقل باشد، مثل اینکه علمِ به ساختمان یا کتابت مقتضی علم به سازنده و نویسنده است و اینکه دو دو تا چهارتا است و «سالب» را برابر با مستحیل در عقل به‌کار می‌برد، مثل اینکه نوشته‌ای باشد بدون کاتب و «ممکن» را به چیزی که در عقل جایز است و به نفسِ عقل قابل توهّم، مثل آنچه درباب قرون گذشته و بلادِ بعیده نقل می‌کنند. در همین‌جا تفاوت اصطلاحی مؤلف را با دوره‌های بعد می‌توان دید: نقـطهٔ مقابل «وجوب» را که دیگران «امتناع» خوانده‌اند او «سلب» می‌نامد، یعنی در مقابل «واجب» «سالب» را به‌کار می‌برد. سپس به تعریف بسیاری از مصطلحات اولیّه و ضروری در قلمروِ استدلال می‌پردازد، ازقبیل تعریف «حد» و «دلیل» و «معارضه» و «قیاس» و «اجتهاد» و «نظر» و فرق میان «دلیل» و «علت» و آنگاه مجموعه‌ای از مصطلحات فلسفی را تعریف می‌کند و در ذیل هرکـدام آرای بسیاری از صاحب‌نظران و متفکـران عصـر اسـلامی را تا روزگـار خویش دربارهٔ آن اصطلاحات و مفاهیم نقل می‌کند: اینکه «شیء» چیست؟ و تعریف آن به «هرچه بتوان آن‌را دانست یا به‌یاد آورد یا ایجاد کرد یا از آن‌خبر داد». بعد می‌گوید اگر تعریف «شیء» این باشد پس «معدوم» هم «شیء» است و یادآور می‌شود که گروهی انکار کرده‌اند که «معدوم» «شیء» باشد و این از حاد شدنِ نزاعِ فلسفی دوره‌های بعد خبر می‌دهد و کوششی که اشاعره برای انکارِ شیئیّتِ معدوم داشته‌اند و یکی از اصول عقاید آنان این بوده است که «المعدوم لیس بشیءٍ».[1] بعد «جسم» را تعریف می‌کند و در مقابل آن «عرض» را قرار می‌دهد که نشان‌دهندهٔ مراحل آغازیِ رُشدِ این اصطلاحات است و می‌دانیم که در تفکرِ فلسفیِ دوره‌های بعد نقطهٔ مقابل «عَرَض» «جوهر» است و نه جسم. قدما جوهر

۱) اندیشهٔ «شیٔ» به‌شمار آوردنِ «معدوم»، و سابقهٔ تاریخی آن در تفکرِ فلسفی مسلمانان چندان روشن نیست، وُلفسُن H.A. Wolfson آن‌را به نیمهٔ اول قرن سوم می‌رساند و متأثر از اندیشهٔ EX Nihilio (= از هیچ) و ریشه‌های یونانی آن می‌داند. مراجعه شود به بحث بسیار دقیق او در *فلسفهٔ علم کلام*، فصل پنجم، ص ۳۸۰-۴۰۰.

را بر «جزء لایتجزیٰ» اطلاق می‌کرده‌اند و آن‌را قسیمِ عَرَض قرار نمی‌داده‌اند. بعد از تعریفِ «جسم» که با مفاهیم فلاسفهٔ بعدی متفاوت است به تعریف عرض می‌پردازد و تعریف جوهر و برابرهای دیگرِ آن که عبارت است از «طینت» و «هیولیٰ» و «جزء» و «عنصر» و «اسطقس». و در همین‌جا خوانندهٔ آگاه متوجّه شکل‌گیری بسیاری از مفاهیم و مصطلحات در این دوره می‌شود که در دوره‌های بعد به‌کلی تغییر یافته است. بعد به بحث درباب «جزءِ لایتجزیٰ» می‌پردازد و اختلاف‌نظری که میان متفکران دورهٔ اسلامی درباب آن‌وجود دارد و نیز تشتّتِ آرای فلاسفهٔ یونانی را در این باب موردنظر قرار می‌دهد. بعد به تعریف «زمان» می‌پردازد: نخست تعریف فلاسفهٔ اسلامی را می‌آورد و سپس به نقل نظر افلاطن که زمان‌را «کَونی در وَهْم» خوانده است می‌پردازد و از افلوطرخس نقل می‌کند که او گفته است ارسطو معتقد بوده است که «جوهر زمان، حرکتِ افلاك است» و مؤلف یادآور می‌شود که این نظر او با عقیدهٔ مسلمانان هماهنگ است. بعد رأی منکران وجود زمان‌را نقل می‌کند که «الزمان لیس بشیءٍ»، بعد به تعریفِ «مکان» می‌پردازد و مسئلهٔ «فضا» و «خلأ» و به تعریفِ «متغایرَیْن» و «ضدَّیْن» و تعریف «موجود» و «اسم» و «صفت» و «اراده» و «قول» و «معنی» و در اینجا به یك مسئلهٔ بسیار مهم علم سمانتیك یا دلالت توجّه می‌کند که «معنی» چیست؟ همان نکته‌ای که دو تن از ناقدان برجستهٔ قرن بیستم کتاب معروف خویش را در پاسخ به آن پرسش نوشته‌اند: «معنیِ معنی».[1] و از ابن‌کُلاّب معنایی برای «معنی» نقل می‌کند که کمال تازگی را دارد و شبیه است به گفته‌های بعضی از علمای سمانتیكِ جدید. ابن‌کُلاّب می‌گوید: «معنی القول، نَفسُ القول.» من نمی‌دانم ابن‌کُلاب از کلمهٔ «نَفْس» چه‌چیزی را اراده می‌کرده است. اگر واقعاً نفس را به‌معنیِ «خود» به‌کار بُرده باشد، این تعریف قابل توجّه و بررسی است و ظاهراً باید همین باشد، یعنی هیچ عبارتی نمی‌تواند دقیقاً جانشین هیچ عبارت دیگری شود.

مؤلف سپس به بحث درباب تعریف «حرکت» و «جنس» و «نوع» و «شخص» و «اضداد» و «اعراض» در مفهوم خاص‌تری که کاملاً متقابل با «جسم» یا جوهر نیست، بلکه بخشهایی از مفهوم «عرض» است، می‌پردازد و باردیگر به‌تفصیل درباب جزء لایتجزیٰ سخن می‌گوید. در پایان این فصل است که به نقدِ فلسفی و دقیقِ آرای منکرانِ تجربهٔ حِسّی ـ یعنی سوفسطائیان ـ می‌پردازد و می‌گوید ارسطاطالیس اینان‌را ملحدین خوانده است که منکر تمام علوم‌اند و منکر ادراكِ حسّی و می‌گویند همهٔ جهان «خیلولت» و «حُسبان» است همچون خوابی که ببینند. مؤلف می‌گوید بسیاری از مردمان از مباحثهٔ با اینان صرف‌نظر کرده‌اند و کسانی که به ردّ ایشان پرداخته‌اند درمانده شده‌اند،

1) *The Meaning of Meaning*, By I.A. Richards and C.K. Ogden, 1923.

و درباب ابن‌کُلاّب، مراجعه شود به فؤاد سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ج ۱، بخش ۴، ص ۲۸، عقاید و تصوّف.

زیرا اینان اصل تمام علوم و استدلالها را که «ضرورتِ مشاعر» و «بداهه» است منکرند. بااین‌همه مؤلف نقدی بر استدلالهای ایشان می‌آورد که در متن کتاب آن‌را می‌توان خواند.

در فصل دوم مؤلف به اثباتِ باری‌تعالی می‌پردازد و به نقل آرای ارباب ملل و نحل مختلف. رأیِ اعراب دورهٔ جاهلی و ایرانیان‌باستان‌را درباب خدای تعالی نقل می‌کند و می‌گوید: من به آتشکدهٔ جور[1] (فیروزآباد) ـ که ناحیتی است در فارس و بسیار کهن و باستانی است ـ درآمدم و از ایشان درباب آفریدگار، در کتابشان، جویا شدم و ایشان صحایفی را آوردند و مدعی شدند که آن صحایف اوستاست و آن کتابی است که زردشت آن‌را آورده است و به‌زبان‌خود آن‌را بر من قرائت کردند و به‌مفهوم فارسی آن‌برای من به تفسیر آن‌پرداختند. سپس عین عبارات منقول از اوستا را بدین‌گونه نقل می‌کند:

«فیکمازهم بهسته هرمز و بشتاسبندان فکمازهم و رُستَخیز».[2]

و می‌گوید آنان گفتند که «هرمز» همان باری‌تعالیٰ است به‌زبان ایشان و بشتاسبندان فرشتگان‌اند. و معنیِ «رستخیز»، «فنِیَ فقم» (فانی شد برخیز) است. و می‌گوید اینکه ایرانیان به‌زبان فارسی دری می‌گویند: «خُدای و خُداوند و خدایگان» از کسانی شنیده‌ام که آن‌را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند: «خُذَسْت و خُوذ بُوذْ» یعنی «إنّه هُوَ بذاتِه، لَمْ یُكَوِّنْهُ مُكَوِّنٌ ولا یُحدِثْهُ مُحدِثٌ» و بعد آرای اهل هند و سند را درباب باری‌تعالیٰ نقل می‌کند که «شیتا و ابت» و «مهادیو» می‌خوانندش و از زنگیان نقل می‌کند که او را «ملکوی» و «جلوی» (به‌معنی پروردگار اعظم) می‌خوانند و تُرکان «بیرتنکری» (یعنی پروردگار واحد) و در چندین زبان‌دیگر از قبیل سریانی و عبرانی و زبانِ قبطیان مصر هم این موضوع را تعقیب می‌کند و در دنبال این مباحث است که طرح کلامی خود را در اثباتِ صانع به‌تفصیل عرضه می‌دارد و در پایان نظریات بسیاری از فرقِ اسلامی را درباب «اینیّت» و «مائیّتِ» حق می‌آورد که ازلحاظ تاریخ عقاید کلامی دارای کمال اهمیت است. سپس به بحث در مسئلهٔ توحید می‌پردازد و عقاید مذاهب مختلف را در این باب می‌آورد و به نقدِ آرای ثنویّه می‌پردازد و آرای مجوس را و نوع استدلال ایشان‌را توضیح می‌دهد که از کجا به چنین اندیشه‌ای رسیده‌اند: آنان بر آنند که از فاعلِ خیر جز نکویی ناید و آن‌که فاعل شرّ است در کار خیر ناتوان‌است، همان‌گونه که از آتش جز گرمی و از یخ جز سردی به‌حاصل نمی‌آید. به‌همین دلیل خدای نیکی را هرمز و خدای بدی را آهرمن نامیده‌اند و هر کار نیکی را به هرمز نسبت داده‌اند و هر کار زشتی را به ضدِّ آن. آنگاه دربارهٔ اختلاف‌نظر ایشان‌درباب اینکه کدام‌یك از این‌دو قدیم‌اند بحث می‌کند و می‌گوید گروهی از اینان‌بر آنند که خدای نیکی قدیم است و گروهی دیگر خدای بدی را نیز قدیم می‌دانند، همان‌گونه

۱) هوار، آن‌را «خوز» خوانده است ولی درستِ آن‌جور (= گور، فیروزآباد) است.

۲) صورتِ درستِ این عبارت گویا چنین است: فی گمان‌هم به هستیِ هرمز و بشتاسپندان و فی گمان‌هم به رستخیز. یعنی: بی‌گمانیم (و یقین داریم) به (وجود) هرمز و شتاسپندان و بی‌گمانیم به رستاخیز.

که ثنویّه به قدمِ هردو کَوْن، نور و ظلمت، عقیده دارند. گروهی گفته‌اند که خدای بدی حادث است و اینان خود دربارهٔ کیفیت حدوث شرّ از خدای بدی اختلاف‌نظر دارند که حدوث آن چگونه بوده است. گروهی بر آنند که آن خدای قدیم نیکی، اندیشه‌ای بد کرد و از اندیشهٔ فاسد او این خدای بدی زاده شد و این خود نقضِ عقیدهٔ ایشان است که می‌گفتند آن جوهرِ قدیمِ نیکی هیچ شائبه‌ای از بدی ندارد و گروهی دیگر از ایشان بر آنند که آن جوهر نیکی و خدای خیر را لغزشی دست داد و به‌نادلخواه و بی‌ارادهٔ او آن ضد، خدای شرّ، به‌وجود آمد. پس بدین گونه اینان آن خدای نیکی و جوهر خیر را همچون نادانی پنداشته‌اند که اختیارِ خویش و فرمانِ خویش را در دست ندارد. و این‌دو گروه به وقوع شرّ از فاعل خیر اعتراف کرده‌اند و اینکه دو کار مختلف از او به‌حاصل آمده است، پس در این‌صورت چه نیازی هست که به دو مبدأ قایل شوند؟ سپس به‌تفصیل به نقل آرای ایشان درباب پیکار خدای نیکی با خدای بدی می‌پردازد، که خدای نیکی سپاه خویش را ـ که از روشنی بود ـ گرد آورد و آن خدای بدی نیز لشکریان خود را، که تیرگیها بودند. و روزگاری دراز پیکار کردند، پس آنگاه فرشتگان میانِ ایشان میانجیگری کردند و آنان را به آشتی و آرامش فرا خواندند تا هفت‌هزار سال بگذرد و این مدّتِ قوامِ عالم است و بر آن موافقت کردند که در این مدت بیشتر کارها در فرمانِ آن خدایِ شرّ و بدی باشد و چون این مدت سپری شد کارها در دستِ خدای نیکی قرار گیرد. سپس به نقل قول مانی و ابن ابی‌العوجاء می‌پردازد که گفته‌اند روشنی آفریدگارِ نیکی است و تاریکی آفریدگارِ بدی و شرّ. و این‌دو جوهر قدیم‌اند و حسّاس و کارِ ایشان، در قلمروِ آفرینش، آمیزشِ آن‌دو است، از پس اینکه هرگز آمیزش نداشته‌اند و این جهان از آمیزش آن‌دو به‌وجود آمده است. در اینجا مؤلف به مقایسهٔ آرای مانی و ابن ابی‌العوجاء[1] از یك‌سو و آرای مجوس از سوی دیگر می‌پردازد و هر دو گروه را مورد انتقادِ فلسفی قرار می‌دهد. بعد به نقل آرای دیصان[2] می‌پردازد که عقیده داشته است روشنی زنده است و تاریکی مرده. در اینجا مؤلف به نقد این آرا می‌پردازد و می‌گوید در کتابی که به‌نام المعدّله در دست تألیف دارد، پاسخ اینان را به تفصیل تمام خواهد داد. و در اینجا یك مکالمهٔ فلسفی از جعفر بن حرب[3] با ایشان نقل می‌کند که به‌گفتهٔ خودش، با همه اندکی عبارت، بسیار مهم است:

۱) ابنِ اَبی‌العَوْجاء، یکی از مشاهیر زندیقانِ قرنِ دوم هجری که دهری‌مشرب یا مانوی‌مذهب بوده است، مقتول به‌سال ۱۵۵.

۲) دَیصان، منظور ابن‌دیصان (۱۵۴–۲۲۲ م.) شاعر و فیلسوف الاهی مسیحی قرن دوم و آغاز قرن سوم میلادی است که اصلاً از مردم سرزمین پارت و ایرانی بود. بعدها به ناحیهٔ رُها (اُدسا در جنوب ترکیهٔ امروز) رفت. آرای او به اندیشه‌های مانی بسیار نزدیك بوده است.

۳) جعفر بن حرب همدانی متولد حدود ۱۷۷. وی یکی از شاگردان ابوالهُذَیْلِ علّاف بوده و تمایلات زیدی داشته است. چیزی از آثار او باقی نمانده است. مراجعه شود به *تاریخ التراث العربی*، المجلد الاول، الجزءُ الرابع، ص ۷۰.

مردی، دیگری را به‌ستم کشته است، از او پرسیده‌اند که «آیا تو او را کشته‌ای؟» و گفته است: «آری.» گویندهٔ این «آری» کیست؟ گفتند: «خدایِ روشنی.» گفت: «در این صورت خدای روشنی دروغ گفته است و در نظر شما کارِ بد از خدای روشنی و نیکی محال است.» گفتند: «خدایِ تاریکی.» گفت: «در این صورت راست گفته است و از خدایِ بدی، نیکی نیاید.» باز پرسید: «آیا هرگز کسی عذرخواهی کرده است؟» گفتند: «آری، و عذر خواستن کاری است نیك.» گفت: «عذرخواه کیست؟» گفتند: «خدای نیکی و روشنی.» گفت: «پس او مرتکب کاری شده است که شایستهٔ عذر خواستن بوده است.» گفتند: «خدای تاریکی و بدی.» گفت: «پس او کاری نیك کرده است که عذر خواسته است.» و بدین گونه ایشان را مجاب کرده است.[1] آنگاه دربارهٔ گروهی از دهریان سخن می‌گوید که قایل به قدَمِ باری‌تعالیٰ و شیء قدیمی دیگر همراه او بوده‌اند و آن شیء را به‌نام «اُمّ‌الاشیاء» (مادرِ چیزها) و «آخِرُالهویّات» و «مادةالعالم» و «اصلی که همه اجسام و اشیا از آن حادث شده است» خوانده‌اند، جوهری بسیط که عاری از همهٔ اَعراض است. می‌گویند باری‌تعالیٰ در این جوهر بسیط حرکت و سکون و اجتماع و افتراق را به‌وجود آورده است و از حرکات آن جهان در وجود آمده است. سپس، مؤلف به نقدِ آرای یك‌یك اینان می‌پردازد و نیز آرای «مشبّهه» را به‌تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد.

در فصل سوم، مجموعهٔ بسیار مهمی از عقاید کلامی مسلمانان و دیگر مذاهب و فرقی را که با مسلمانان آمیزش فلسفی و بحث و گفتگو داشته‌اند موردِ نقد و نظر قرار می‌دهد. این فصل که به‌لحاظِ در بر گرفتنِ بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات در حوزهٔ الاهیّات و شکل گیری بعضی مسائل کلامی دوره‌های بعد دارای کمال اهمیت است، از صفاتِ باری و مسائل پیرامون آن آغاز می‌شود، مسئلهٔ «صفات ذات» و «صفاتِ فعل». و به نقل آرای کسانی می‌پردازد که هر گونه نام گذاری را بر باری‌تعالیٰ نفی کرده‌اند و همچنین منکر صفت درمورد او نیز شده‌اند و از معتزله نقل می‌کند که آنان صفات اللّه را «اقوال و کنایات» دانسته‌اند و بعضی دیگر «صفات ذات» را اثبات کرده‌اند و «صفاتِ فعل» را منکر شده‌اند. در اینجا به نقل آن پارادوکس معروف می‌رسد که بعدها اشاعره برای اثبات آن قرنها کوشیده‌اند و همواره به بُن‌بست رسیده‌اند، و آن مسئلهٔ صفتِ زاید بر ذات است که نه عینِ ذات است و نه غیرِ آن و نه بعضِ آن: «وَهُوَ واحِدٌ بصفاتِهِ کُلِّها وصفاتُه لاهُوَ وَلا بَعْضُهُ وَلا غَیْرُهُ» و بعد آرای معتزله را در نقدِ این عقیده نقل می‌کند. سپس می‌پردازد به مسئلهٔ اسمای الاهی و آرای فرقِ اسلامی در این‌باب، تا می‌رسد به مسئلهٔ «کلام الاهی» و نیز مسئلهٔ «مکان» درموردِ باری‌تعالیٰ و در اینجا به نقل آرای عده‌ای از جمله هشام بن حکم می‌پردازد و او را متهم به تشبیه و تجسیم می‌کند

۱) عین این مناظره را، ابنِ قتیبه، به‌عنوان مناظرهٔ میان مامون و ثَنَوی آورده است. مراجعه شود به *عیون‌الاخبار*، ج ۲، ص ۱۵۲.

که البته این خصوصیت را دیگران نیز از او نقل کرده‌اند و از ابنِ کُلّاب نقل می کند که گفته است: «در مکان نیست ولی بر عرش است.» آنگاه در بابِ اختلافات موجود دربابِ علم الاهی می‌پردازد که یکی از مهمترین مسائل علم کلام اسلامی است و از بعضی امامیّه نقل می کند که آنان گفته‌اند: «باری تعالیٰ نسبت به هیچ کاینی، مادام که تکوین نیافته است، علم ندارد زیرا اگر می‌دانست که آن که آفریده است نسبت به او کافر و عاصی خواهد شد، او را نمی‌آفرید.» و می گوید: امامیّه «فسخِ خبر» و «بَدا» را جایز می‌دانند و توضیح می‌دهد که نخستین کسی که اندیشهٔ «بَدا» را در اسلام ابداع کرد مختار بن ابی‌عُبَید (۱–۶۷ هـ .ق) بود که مدعی بود چیزهایی را از طریق وَحی می‌داند و اصحابِ خویش را به آنچه خواهد بود خبر می‌داد، حال اگر آن‌چنان که او گفته بود، اتفاق می‌افتاد که چه‌بهتر وگرنـه می گفت: «برای پروردگار شما بَدا حاصل شد.» بعد به مسئلهٔ بسیار مُهمِّ «عِلمِ اِلاهی» می‌پردازد و آرای معتزله و دیگران را به‌تفصیل نقل می کند و اینکه آیا رابطه‌ای میان علم او و جهان ـ به‌اعتبار آفرینش ـ هست یا نیست؟ و دشواریهایی که هریك از دوسوی این نظر ایجاد می کند. بعد، از مسئلهٔ تعلّقِ علم او به محالات سخن می گوید و مُعضَله‌ای که در اینجا حاصل می‌شود و یك مناظره یا بحث را که میان طرفداران هر دوسوی این اندیشه روی داده است عیناً نقل می کند، همین مسئله را درمورد تعلقِ اِرادهٔ او به محالات، مثل اینکه جهان‌را در گردویی جای دهد، مطرح می کند و آرای موافق و مخالف را می‌آورد، ازجمله سخنِ ابوهُذَیل علّاف را که عقیده داشته است او قادر بر محال است ولی از سرِ رحمت و از راهِ حکمت هرگز آن را تحقق نمی‌بخشد. بعد درباب مسئله مهمِّ «عدلِ الاهی» و ارتباطِ آن با افعالِ عِباد بحث می کند و می گوید اختلاف در این مسئله همواره بوده است و از روزی که دو انسان بر زمین به‌وجود آمده‌اند، این اختلاف میان ایشان وجود داشته است.

فصل چهارم در اثبات مسئلهٔ رسالت است و مخالفان این امر را به دو گروه تقسیم می کند، یکی گروه مُعَطّله که منکرِ اثباتِ صانع‌اند و می گوید با اینان نمی‌توان سخن گفت مگر آنگاه که به خدای ایمان بیاورند، امّا گروهِ دومِ از مخالفانِ مسئله نبوت براهمه‌اند. بعد به نقل استدلال ایشان می‌پردازد، استدلالی که به‌نام ابن‌راوندی نیز شهرت دارد و آن این است که: از دو حال بیرون نیست، یا آنچه پیامبران بدان دعوت می کنند با خرد هماهنگ است، که نیازی بدان نیست زیرا باوجود خرد کسی را حاجت بدان سخنان نیست، یا اینکه گفتار پیامبران مخالف عقل است که در آن‌صورت هیچ اعتباری ندارد. و ای‌بسا که مؤلف این استدلال را از کتاب *مخاریق الانبیای* محمد بن زکریای رازی نقل کرده باشد ولی نخواسته است بدان ارجاع دهد[1] تا خواننده از مراجعهٔ بدان گمراه نشود، زیرا در جای دیگر

۱) مسئلهٔ انکار نبوّات به این شکل و این استدلالِ ابن‌راوندی که باوجود خرد نیازی به انبیا نیست و منسوب کردن این اندیشه به براهمه، گویا، از ابتکاراتِ ابن‌راوندی بوده و به دلایل امنیّتی آن‌را، از زبان براهمه نقل کرده است. شك نیست که ابن‌راوندی در «کتاب‌الزمرد» (که پاره‌هایی از آن به‌برکتِ ردیّه‌هایی که ←

که مؤلف از این کتاب نام می‌برد چنان عباراتی در حقِ آن می‌آورد که در خواننده ایجاد وحشت شود و بدان مراجعه نکند. بعد آرای اربابِ دیانات و مُثبتین مسئلهٔ نبوّت را نقل می کند که عقل در داوریهایش متفاوت است و احکامِ آن نسبی، پس باید چیزی از نقل همراه آن گردد. آنگاه شبهات دیگری دربابِ نبوّات نقل می کند و به پاسخگویی در آن باب می‌پردازد. سپس به اختلافاتی که دربابِ مسئلهٔ وحی وجود دارد می‌پردازد و در پایان فصل از اینکه وارد چنین بحثی شده است که ممکن است مایهٔ گمراهی کسـانی شود طلب مغفـرت می کند و تصریح می کند که من این کتاب را ویژهٔ اعاجم (بی‌خبران) و امیّون (بی‌سوادان) پرداخته‌ام.

فصل پنجم، درباب آفرینش جهان است و نقل آرای ملل و مذاهب گوناگون در این باب. ارزش این فصل، به‌لحاظِ موادّی که در حوزهٔ اساطیر و به‌ویژه شکلِ تطبیقی آن دارد، بسیار زیاد است. از پرسش اصلیِ «چرایی» خلقت آغاز می کند که آیا او نیازی بدین کار داشت یا نه، اگر نیازی نداشت که «عبث» است و از «حکیم» عبث روا نیست و اگر نیاز داشت که پس او ناقص است و محتاج. بعد پاسخهایی را که مسلمانان در این باب آورده‌اند نقل می کند و نیز پاسخهای دیگر مذاهب را. بعد به نقـل مجمـوعـه‌ای از اندیشه‌های خیّامی، در پیرامون خلقت، می‌پردازد و پرسشهایی را مطرح می کنـد: فایدهٔ این آفرینش چیست؟ سودِ آن برای آفریدگار چیست[1]؟ اگر او صانعی است مُدبّر، این‌همه بیماری و رنج و پیری و مرگ و فقر و اندوه چرا؟ چرا باید چیزی را ساختن و سپس نابود کردن[2]؟ چرا دشمنی میان مردم؟ چرا جاهلان‌را پایگاه و مال بیشتر از دانایان؟ همان که ابن‌راوندیِ مُلحد شعرِ معروف خود را دربارهٔ آن‌پرداخته است و منشأ اندیشه‌های الحادی زندقه را در آن‌دیده است.[3] آنگاه می کوشد که به یك‌یك این پرسشهایِ الحادی پاسخ دهد. و سپس خطابه‌ای می‌پردازد در هجوِ

← روشنفکـرانِ مسلمان، و بیشتر اسماعیلیه، بر آن نوشته‌اند باقی مانده) این مطلب را از زبان براهمه نقل می کند ولی در اصل، گویا سخنِ خودِ اوست. برای عین گفتارِ او و نیز ردِّ اندیشهٔ او توسط المؤید فی‌الدین شیرازی، در کتاب *المجالس المؤیدیّه*، مراجعه شود به من *تاریخ الالحاد فی‌الاسلام*، از دکتر عبدالرحمن بـدوی، ص ۷۹ به‌بعـد که مقـالـهٔ ابن‌راونـدیِ پاول کراوس را از مجلهٔ مطالعات شرقی *RSO* ، دورهٔ چهاردهم (۱۹۳۴)، ترجمه کرده و اصل آلمانی آن‌دارای این عنوان است: «Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte» .

۱) قس: از آمدنم نبود گردون‌را سود. (خیام)
۲) قس: جامی است که عقل‌آفرین می‌زندش. (خیام)
۳) قس: کَمْ عاقِلٍ عاقِلٍ اَعْیَتْ مَذاهِبُهُ (ابن‌راوندی) و گویا اصل این اندیشه به‌عنوان زمینه‌ای الحادی در اعتراض به نظام آفرینش ریشهٔ یونانی داشته، زیرا فلوطرخس در کتاب *الآراء الطبیعیهٔ* (ص ۱۱۳) خود عین این سخن را آورده است.

این گروه الحـادی که شماری اندك‌اند و مایهٔ تباهی عقیدهٔ دیگران و تصریح می‌کند که هیچ‌گاه تاکنون در میان هیچ ملتی این عقیده، این‌چنین شیوعی که در عصر ما دارد نداشته است، زیرا خداوندان این اندیشهٔ باطل امروز روز، درزیِ اربابِ شریعت‌اند و به «تأویلاتِ باطنی» می‌پردازند. همگان، چپ آوازه افکنده و از راست می‌روند. و همین کار سبب شده است که جانِ خویش را از شمشیرِ حق پاسداری کنند. سپس به تلخیص آرای ایشان می‌پردازد که اینان جهان را قدیم می‌دانند و بی‌نهایت و بی‌آغاز و بی‌انجام که در آن بهار از پسِ زمستان و تابستان از پس زمستان همواره می‌آید و شب از پی روز و انسان از نطفه و نطفه از انسان و پرنده از بیضه و بیضه از پرنده. این جهان را نه مدبّری است و نه آغازی و نه انجامی. آنگاه می‌کوشد که اینان را با براهینِ خویش قانع کند. و در اینجا به انواع براهین فلسفی و معرفت‌شناسی می‌پردازد که بسیار درازدامن است و متنوّع و خود اعتراف می‌کند که بخشِ اعظمِ این استدلالها را از کتاب *اوائل‌الادلّه* ابوالقاسمِ کعبی بلخی ـ که از مشاهیر معتزله بوده است ـ به‌عینِ عبارت (عَلیٰ وَجهها) نقل کرده است و از آنجا که آن کتاب امروز از میان‌رفته است می‌توان از روی منقولات مطهر بنِ طاهر به بخشهایی از آن پی بُرد و نیز به لحن و اسلوب نگارش او که بسیار متفاوت با شیوهٔ بیان مؤلف ماست، اگرچه متأسفانه منقولات از آن کتاب، در نسخهٔ اساس طبع کتاب، بی‌نقصانی هم نیست.

پس از این بحث فلسفی و معرفت‌شناسانه، می‌پردازد به مسئلهٔ آغاز آفرینش و آرای متفکران یونانی را درباب آغاز جهان نقل می‌کند. اعتماد او در این بخش بیشتر بر کتابی است که نام آن‌را *کتابُ ما یَرضَاهُ الفلاسفة من‌الآراء الطبیعیّة*[1] ثبت می‌کند و چندین صفحه از مقولات آن‌کتاب را به‌عین عبارت به‌صورت «حَکی» [2] از زبان فلوطرخس می‌آورد، از آراء تالیس ملطی که مبدأ موجودات را آب می‌دانسته و رایِ فیثاغورس که مبدأ جهان را اعداد متعادله می‌پنداشته است و تذکر می‌دهد که

۱) این همان کتابی است که ندیم صاحبِ *الفهرست* هم آن‌را یاد کرده است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ «ظاهریهٔ»» دمشق موجود است که در ۵۵۷ کتابت شده و دکتر عبدالرحمن بدوی آن‌را به‌عنوان *فی‌الآراء الطبیعیه التی ترضی بها الفلاسفه*، ترجمهٔ قسطا بن لوقا، در کتاب ارسطوطالیس، *فی‌النفس*، در صفحات ۱۸۸–۱۸۹ چاپ کرده است و در مقدمه نیز یادآور شده که قدیمترین کسی که از آن‌یاد کرده و نقل کرده مطهربن طاهر مقدسی است. قابل یادآوری است که این کتاب *De Placitio Philosophorum* ، تألیف پلوتارخُس دروغین، یعنی اتیوس (Aetius) است که در *عقایدنامه‌های یونانی* (Doxographi Graeci) تألیف ه .دیلز (H.Diels) در ۱۹۲۹ چاپ شده است. مراجعه شود به *فلسفهٔ علم کلام*، تألیف ه .ا. ولفسُن، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸، کتابنامه، ص ۸۱۳ و نیز ص ۸۰۷.

۲) چنانکه در جای دیگر هم یادآور شدیم، کلمان هوار، به‌علّتِ عدم توجه به این نکته که تمام منقولات این بخش از کتاب، به‌روایتِ فلوطرخس است، تمام «حَکی»ها را به‌صیغهٔ مجهول «حُکِیَ» مشکول کرده است.

ابن‌رزام این نظریه را در کتاب خویش *کتاب النقض علی‌الباطنیة* نقل کرده است. همچنین از روایتِ فلوطـرخس آرای دیگر فلاسفهٔ یونانی از قبیل هراقلیتس[1] و انقسامنس[2] و انقساغورس[3] و ارسلاوس[4] و ابیقـورس[5] و انبـاذقلیس[6] و عدهٔ دیگـری از فلاسفه را نقل می‌کند که هرکدام در باب مبدأ آفرینش آرای ویژهٔ خویش را داشته‌اند و از این‌لحاظ این بخش از کتاب او فصل قابل‌ملاحظه‌ای است از اسنادِ آشنایی فیلسوفانِ اسلامی نسبت به آرای فلاسفهٔ یونان که بیشتر از طریق ترجمه‌های سُریانی به عربی به‌دست ایشان‌رسیده بوده است و امروز اغلب این ترجمه‌ها در دست نیست. پس از منقولات فلاسفهٔ یونان، به‌روایت فلوطرخس، به نقل مطلبی از ایوب رهاوی[7] در *کتاب‌التفسیر* او می‌پردازد که چون کتاب او نیز از میان‌رفته است این فقره دارای کمال اهمیت است.

آنگـاه، در دنبـالـهٔ این بحث، وارد اندیشه‌های مسلمانان در این مورد می‌شود و از زرقان[8] در *کتاب‌المقالات*[9] نقل می‌کند که ارسطو قایل به «هیولای» قدیم است و همراه آن «قوّه»ای قدیم و «جوهر» که پذیرای «أعراض» است و از جالینوس رأی به طبعهای چهارگانه را نقل می‌کند و نیز رأیِ دیگر فلاسفه را در باب چهار طبع و پنجمینی که مخالف آنهاست و اگر آن مخالف نباشد طبایع از کار باز می‌مانند و با یکدیگر ائتلاف نمی‌یابند. و از بلعم‌بن باعورا[10] نیز به‌عنوان فیلسوف و متفکر مطلبی نقل می‌کند بدین‌مضمون که: «عالم قدیم است و آن‌را مدبّری است که از جمیعِ جهات با آن مخالفت

1) Heraclitus

2) Anaxamines

3) Anaxagoras

۴) گویا Arcesilaus فیلسوفِ آتنی قرن سوم قبل از میلاد منظور است که نام او را به‌صورت Arcesilas هم ضبط کرده‌اند.

5) Epicurus

6) Empedocles

۷) ایّوب رهاوی، از قدمای مترجمین ونَقَلَهٔ متونِ فلسفی و علمی به‌زبان‌عربی است. ندیم در *فهرست*، ص ۳۰۵، او را در ردیف این جماعت یاد می‌کند.

۸) دربارهٔ زُرقـان و *کتاب‌المقالات* او، که گویا چیزی شبیه کتاب فلوطرخس بوده و محتوی آرای مختلف فلاسفه و ارباب شرایع، اطلاع چندانی در دست نیست. بعضی از قدمای نویسندگان ملل و نحل ازقبیل ایرانشهری و اشعری و بغدادی به منقولات او استناد کرده‌اند. در باب زُرقان مراجعه شود به کتاب‌الانساب سمعانی ۵۳۰b که ازو بعنوان المسمعی یاد می‌کند و نیز Massignon, Louis: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique *Musulmane*, Paris, 1954, p. 82 و *خاندان‌نوبختی*، از عباس اقبال آشتیانی ص ۱۳۷، و *طبقات المعتزلهٔ* ابن المرتضی ص ۷۸.

۹) *کتاب‌المقالات* زرقان. در *الفهرست* نامی از این کتاب زرقان نیامده است.

۱۰) بلعم بن باعوراء را به‌عنوان فیلسوف یادکردن و از او مطالب فلسفی آوردن بسیار بدیع است، مگر اینکه یك بلعم بن باعوراء دیگری باشد از حکمای یهود دوره‌های بعد.

دارد». و به‌نظر می‌رسد که این سخن احتمالاً همان چیزی باشد که در شکلِ نخستین از تفکر یهود به مسلمانان رسیده است و مادهٔ اولیهٔ شبههٔ ابن کمونهٔ یهودی را تشکیل داده است و این شُبهه از معروف‌ترین مسائل موردبحث فلاسفهٔ اسلامی بوده است که:

«هو یتّانِ بتمام الذاتِ قد خالَفَتا»، لابنِ الکمونة استند.[1]

و تا آنجا که من اطلاع دارم، هیچ کس به سابقهٔ تاریخی این شبهه توجهی نکرده است و این نکته در کتاب ما بسیار مهم است. بعد نظری دیگر از بلعم در بابِ حرکت می‌آورد که حرکتِ دومین همان حرکتِ نخستین است و حرکت در ذاتِ جهـان است و عالَم نیز قدیم است. و سپس به نقل آرای «اصحاب اصطرلاب» می‌پردازد که نظری همانند نظر بلعم در باب قدَم عالم و قدَم حرکت داشته‌اند و منکر آغاز و انجام برای حرکت بوده‌اند. بعد نظر «اصحاب جُثَّه» را نقل می‌کند که «جهان به‌گونهٔ جُثّه‌ای میان‌پُر و قدیم و مُصَوّر بوده است و آن جُثّه بر هم شکافته و خلق در کمونِ آن نهفته بوده است و سپس بدان‌گونه که دیده می‌شود ظهور یافته: از نطفه، و بیضه و هسته» و آنگاه آرای «اصحاب جوهره» را نقل می‌کند که اینان می‌گفته‌اند: «جهان جوهره‌ای قدیم است با ذاتی یکتا («واحدیَة الذات») و اختلاف و تفاوتی که در آن هست به‌مقدار برخوردِ آن جوهره با حرکاتِ آن است، پس آنگاه که دو جزء باشند گرمی است و چون سه جزء شدند سردی است و چون چهار شدند رطوبت به‌حاصل می‌آید.» و اینان حرکت را امری بی‌آغاز و بی‌انجام می‌دانند. سپس به نقلِ نظرِ الناشئ می‌پردازد و می‌گوید ناشئ آرای اینان را در چهار طبقه دسته‌بندی کرده است و این اطلاع که او از نثر ناشئ نقل می‌کند خود دارای کمال اهمیت است و نشان می‌دهد که یکی از کتب کلامی الناشئ در اختیار او بوده است، همان‌گونه که در دیگر بخشهای کتاب از منظومهٔ فلسفی ـ کلامی الناشئ نیز ابیاتی را به تناسب موضوع نقل می‌کند. در پایان این بخش سخنی از جالینوس نقل می‌کند به این مضمون: «مرا که پیشه‌ام صناعت طب است چه‌کار که جهان قدیم است یا حادث؟»[2]

۱) شرح منظومهٔ حکیم سبزواری، ص ۱۴۳، که فصلی ویژهٔ شبههٔ ابن کمونه پرداخته («غرر فی ذکر شبهة ابن کمونه ودفعها») و در آنجا می‌گوید:

«هُو یتّانِ بتمامِ الذّاتِ قَدْ ـ
خالَفَتا» لَابنِ الکَمونةِ استَنَد.

و عین عبارت ابن کمونه را بدین گونه نقل می‌کند که: «لِمَ لایَجُوزُ اَنْ یکُونَ هُناكَ هُو یتّانِ بَسیطَتانِ مَجْهُولَتا الکُنْـه مُختَلِفَتـانِ بتمامِ المَهیّةِ، یَکُونُ کُلُ مِنْهُما واجِبَ الوُجُودِ بِذاتِهِ وَیَکُونَ مَفهومُ واجِبِ الوُجُودِ مُنْتَزَعاً مِنْهُما مَقُولاً عَلَیهِما قَوْلاً عَرَضِیاً.» و بعد به ردّ آن می‌پردازد.

۲) گویا همین سخنِ جالینوس را تغییر داده‌اند و بدان‌شکل درآورده‌اند که مولانا آن را در مثنوی ۲۲۶/۲ بدین‌صورت نقل کرده که جالینوس گفت:

راضیم کز من بماند نیم‌جان
که ز کون استری بینم جهان

در دنبال این بحث، به نقل آرای ثنویه و حرّانیان می‌پردازد و می‌گوید بنیادِ عقاید ایشان بر این است که مبدأ جهان دو چیز است: نور و ظلمت. نور در فرازترین فراز بود و ظلمت در فروترین فرود. نوری بود ناب و خالص و ظلمتی نیز ناب و خالص و آن‌دو به‌مانندِ سایه و آفتاب با یکدیگر مماس نبودند. پس به‌یکدیگر آمیختند و از آمیزش ظلمت و نور بود که این جهان پدید آمد. این است بنیاد عقـاید ایشـان. ولی در پیِ این اصل، اختلافات ایشان آغاز می‌شود. ابن‌دیصان (فیلسوفِ مانوی مسیحی) بر آن است که نور آفریدگار خیر است و ظلمت آفریدگار شر. مؤلف می‌گوید و او نور را موجـودی زنده و حسّاس می‌داند و ظلمت را موات (مرده). پس چگونه از موجودی که خود مرده (موات) است، فعلی صادر می‌شود؟ سپس توضیح می‌دهد که ابن‌دیصان چون دید پذیرش عقاید مانویه و عقاید دیصانیه چنین تناقض و فسادی را به‌همراه دارد، مذهبی نو آفرید که برمبنای آن‌دو کَون (نوری و ظلامی) هردو قدیم‌اند و به‌همراهِ ایشان شیءِ سومینی نیز هست که خلاف آن‌دو است و خارج از آنهاست و هموست که این دو کون را به آمیزش واداشته و اگر آن «مُعدّل» میان اینان نبود، در جوهر این دو کون جز تباین وجود نداشت و امکان آمیزش آنها نبود. و از کَنّان نقل می‌کند که او معتقد بوده است سه قدیم وجود داشته است: خاك و آب و آتش، ولی مدبّر در آنها دو چیز است: خیر و شر.

بعد از نقل این آرا به بررسی اندیشهٔ حرّانیان در باب مبدأ آفرینش می‌پردازد و در نقل آرای ایشان استنادِ او به کتابی است از آثار احمد بن طیّب سرخسی (ابوالعباس احمد بن محمد)، فیلسوف ایرانی قرن سوم، که آثار او تقریباً همه از میان‌رفته است و می‌گوید من این سخنان‌را از کتاب احمد بن طیّب که دربارهٔ مذاهبِ حرّانیان پرداخته است نقل می‌کنم و این رساله احتمالاً باید همان باشد که ندیم در فهرست خویش[1] از آن به‌عنوان «رساله فی وصف مذاهب الصابئین» نقل می‌کند و امروز نشانی از آن در دست نیست. بنا بر گفتهٔ احمد بن طیّب سرخسی اساس عقیدهٔ حرّانیان این بوده است که جهان را علّتی قدیم است و مدبّـرات را هفت یا دوازده می‌دانسته‌اند و اینان مانند ارسطاطالیس در کتاب سمـع‌الکیان قائـل به «هیولی»[2] و «عـدم» و «صـورت» و «زمـان» و «مکـان» و «حرکت» و «قوّه»[3]اند. امّا زرقان بر آن است که عقیدهٔ ایشان همان عقیدهٔ مانویان است. سپس به نقد و بررسی آرای مجوس می‌پردازد و می‌گوید: اینان گروههای بسیارند و ایشان‌را «هوس» «هوس»‌های شگرف است و ترّهاتی متجاوز از حدّ و اندازه که کس را وقوف بر همهٔ آنها به‌حاصل نیاید؛ بعضی از ایشان همان

۱) *الفهرست*، ص ۳۲۱.

۲ و ۳) ندیم، در *الفهرست*، از همین احمد بن طیّب سرخسی این مطالب را نقل کرده است و «عنصر» را نیز پس از «هیولی» قرار داده است ولی از «قوّه» در ثبتِ ندیم خبری نیست. رك: *الفهرست*، چاپ تجدد، ص ۳۸۴ به‌بعد.

عقیدهٔ ثنویّه را دارند و گروهی بر مذهب خرمیّه و حرّانیان‌اند و جمعی از ایشان خود را در پردهٔ اسلام نهفته‌اند و می‌گویند مبدأ جهان نور است و آن نور خود پاره‌ای از خویشتن را نسخ کرده و به ظلمت استحالت یافته است. بعد نگاهی اجمالی دارد به آرای چینیان و ترکان و هندیان قدیم در باب مبدأ آفرینش و می‌گوید: هُنُود دسته‌های بی‌شمارند و در کُل عبارتند از براهمه و سمنیّه و معطّله‌ای دیگر که به توحید قایل‌اند امّا رسالت انبیا را منکرند و جمعی از ایشان‌اند مهادرزیّه که گویند مبدأ آفرینش سه برادر بودند، یکی از آنان مهادرز بود و آن‌دو برادرِ دیگر به‌مکر بر او حیله کردند و اسب او سقوط کرد و او از اسب درغلتید و مُرد. پس، آن‌دو پوست او را باز کردند و بر روی زمین گستردند، پس از پوست او بود زمین و از استخوانهای او کوهها و از خون او رودخانه‌ها و چشمه‌ها و از موی او درختان و گیاهـان. مؤلف در پایان می‌گوید ما به فسـاد مذاهب ایشان اشارت کرده‌ایم و این‌گونه داستانها (افسانه‌ها و اساطیر) اگر رمز و لغز و تمثیل نباشد مردود است و این سخن او همان سخن است که حکیم فردوسی در بابِ معنی اسطوره‌ها گفته است:

از و هر چه اندر خورد با خرد،

دگر، بر رهِ رمز، معنی بَرَد[1]

سپس به نقل آرای اهل کتاب در باب مبدأ آفرینش می‌پردازد و از یهود آغاز می‌کند. استنادِ او، در نقلِ آرایِ ایشان، به کتابی است که آن‌را «شرایع الیهود» می‌خواند و چون مؤلف عبری می‌دانسته بر ما معلوم نیست که این کتاب به‌زبان عبری بوده است یا عربی. به‌هر روی، از ایشان نقل می‌کند که باری تعالی، بی‌آنکه نطق و حرکت و فکر و زمان و مکانی وجود داشته باشد، هفده چیز را آفرید که عبارتند از: مکان، زمان، باد، هوا، آتش، آب، خاك، تاریکی، روشنی، عرش، آسمانها، روح‌القدس، بهشت، جهنم، صورتهای خلایق و حکمت و گویا در اصل نسخه یك چیز دیگر هم بوده است که هفده کامل شود، چون در این مجموع شانزده چیز بیشتر نیست. شاید یکی از آنها هفده تا روح بوده باشد. و از گروهی دیگر از ایشان نقل می‌کند که معتقد بوده‌اند نخستین چیزی که باری تعالی آفرید بیست‌وهفت چیز بود و بر این هفده چیز که یاد شد ده چیز دیگر را هم افزوده است که عبارتند از: «کلام موسی» (آن سخن که شنید) و «همهٔ آنچه پیامبران دیده‌اند» و «مَنّ» و «سَلوی» و «غمام» (ابر[2]) و «چشمه»[3]ای که بر بنی‌اسرائیل آشکار شد و «شیاطین» و «جامه»‌ای که آدم و حوّا آن‌را

۱) *شاهنامه*، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۱.

۲) همان ابرِ مذکور در آیهٔ «وَظَلَّلْنا عَلَیْکُمُ الغمامَ واَنْزَلْنا عَلَیْکم المَنَّ وَالسَّلْویٰ...» (۲: ۵۷) و ابر را سایبانِ شما کردیم و «منّ» و «سلوی» را بر شما فرو فرستادیم.

۳) همان چشمهٔ مذکور در آیهٔ «وَاِذِ اسْتَسْقیٰ موسیٰ لِقَوْمِهِ فَقُلنا اضْرِبْ بِعَصاكَ الحَجَرَ فانفَجَرَتْ مِنْهُ اثنَتا عَشَرة عَیْناً» (۲: ۵۹) و چون موسی از برای قوم خود جویای آب شد و ما به او گفتیم که عصای خویش را بر سنگ زن، پس دوازده چشمه از آن برجوشید.

پوشیدند و «کلامُ الجبّار» که با آن بلعام را مخاطب قرار داد. در اینجا مؤلف سخنانی را به عین عبارتِ عبـریِ آن از آغاز تورات نقل می‌کند و سپس به ترجمهٔ آن می‌پردازد که مضمون آن این است که «نخستین چیز که خدای آفرید آسمان و زمین بود و زمین جزیره‌ای تهی و تاریك بود و باد خدا بر چهرهٔ زمین می‌وزید» و بعد به مقایسهٔ این سخن و آن آرای پیشین در باب مبدأ آفرینش می‌پردازد و می‌گوید شاید علّت این تضادّ این باشد که اسفارِ تورات بسیار است و اینها از سفرهای متفاوت نقل شده است. در باب نصارا می‌گوید عقیدهٔ ایشان همان عقیدهٔ یهود است زیرا آنان تورات را قبول دارند. و در بابِ صابئین می‌گوید اینان متحیرند، بیشتر مردم عقیده دارند که مذهب ایشان چیزی است میان آیین یهـود و نصاری؛ ولی از زرقان نقل می‌کند که صابئین مانند مانویان به دو مبدأ ظلمت و نور قایل‌اند. از نقل این آرا در باب مبدأ آفرینش یك نکته امروز روشن می‌شود که اندیشه‌های کلامی یهود در میانِ مسلمانان شیوع بسیار داشته و هستهٔ مرکزی بسیاری از مشاجراتِ کلامی مسلمانان برخاسته از این اندیشه‌هاست. مثلاً از همین مطالبی که در باب حدوث کلام موسی (کلامی که موسی آن را شنید) نقـل می‌کنـد می‌توان دانست که مسلمـانان اندیشهٔ حدوث کلام‌الله را از یهود گرفته‌اند، چنانکه اندیشهٔ قدم آن‌را نیز از نظریهٔ «لوگوس» و کلمهٔ الاهیهٔ مرتبط با الاهیات مسیحی که «در آغاز کلمه بود و کلمه نزدِ خدا بود و کلمه خدا بود.»[1]

مؤلف پس از این چشم‌انـدازهـا، به نقـل آرای اهـل اسلام در باب مبدأ جهان می‌پردازد و مجمـوعـه‌ای از آرای ایشـان را که بیشتـر برخـاستـه از «حـدیث» است روایت می‌کنـد. اینکـه نخستْ‌آفرینش «قلم» بود و قلم بدانچه خواهد بود جریان یافت و آنگاه «نون» را آفرید و زمین را بر آن بگسترد و بخار آب از آن برخاست و از آن بخار آسمانها را بیافرید و آن «نون» در اضطراب آمد و با کوهها ثبات یافت و قول بعضی دیگر که نخستْ‌آفرینش «عرش و کرسی» است یا «نور و ظلمت» یا «خرد» (عقل) است یا «ارواح» است و بعد دربارهٔ «عماء» سخن می‌گوید که پروردگار پیش از آفرینشِ جهان در آن بوده است. «عما»یی که نه در زیر آن هوا بود و نه بر روی آن. پس آنگاه عرش خویش را بر آب آفرید. روایتی دیگر نقل می‌کند که چون خدای خواست تا جهان را بیافریند، نخست، یاقوتی سبز از نور بیافرید، پس لحظه‌ای در آن نگریست، آن یاقوت سبز، آب شد، آبی موج‌زن که آرام نداشت و از بیم خدای می‌لرزید. پس آنگاه باد را بیافرید و آب را بر باد نهاد. پس آنگاه عرش را آفرید و این است معنای «پس بود عرش او بر آب» (۱۱: ۷). سپس از کتاب محمد بن اسحاق مطالبی نقل می‌کند و می‌گوید محمد بن اسحاق نخستین کسی است که در باب آغازِ آفرینش کتابی پرداخته است و آنچه او و از وهب بن منبّه و عبدالله بن سلام نقل می‌کند بیشتر شبیه مطالبی است که از یهود در باب آغاز آفرینش آمده است و نشان می‌دهد که هستهٔ اصلی جهان‌شناسی در تفکر اسلامی، از

۱) *انجیل یوحنا*، (۱: ۱).

درون روایاتِ یهودی بیرون آمده است. آنگاه مؤلف از بعضی از شیعه نقل می‌کند که آنان گفته‌اند: «نخستْ‌آفرینش نور محمد(ص) و علی(ع) است» و این روایت او یکی از همان روایات کهن مرتبط با نظریهٔ «ازلیّت نور محمدی» است که بعدها، در دوره‌هایِ گسترش تصوف و تشیّع، جزء بدیهیّاتِ اولیّه می‌شود.[۱] سپس اشاره‌ای می‌کند به اعتقادات عربِ جاهلی در بابِ آغاز آفرینش و شعری از عدّی بن زید نقل می‌کند که کاملاً متأثر از آیین یهود و مسیحیت است و مؤلف خود یادآور می‌شود که این شاعر به آیینِ نصرانیّت بوده است و «کتب» را قرائت می‌کرده است و در پایان بار دیگر سخنی از فُرس (ایرانیان) نقل می‌کند که علمای دین و موبدان ایشان روایت کرده‌اند که خدای تعالی نخست آسمان را آفرید و سپس زمین را و پس آنگاه گیاهان را و سپس انسان را. در پایان این فصل مؤلف یك بار دیگر به تلخیص و نقض و ابرام مسائل مرتبط با آغاز آفرینش می‌پردازد و هریك از عقاید را به‌گونه‌ای رد می‌کند و چندین بحث فلسفی پیچ‌درپیچ را در این زمینه مطرح می‌کند و به عقیدهٔ خود آنها را پاسخ می‌گوید.

فصل ششم بازهم جهان‌شناسی است در دایره‌ای محدودتر و آن ارائهٔ تصویری است از آنچه در جهان‌شناسی مسلمانان شکل گرفته و تقریباً جزء ضروریات اعتقادی ایشان درآمده است. در این فصل از لوح و قلم و عرش و کرسی و فرشتگان و صور اسرافیل و صراط و میزان و حوض و اعراف و ثواب و عقاب و حجابها و سدرةالمنتهیٰ و دیگر امور مرتبط با آخرت یاد می‌کند و از این لحاظ نیز در میان کتب کهن دورهٔ اسلامی کمتر کتابی می‌شناسیم که این همه اطلاعات را در این زمینه جمع‌آوری کرده باشد. در این فصل، وسیع‌ترین و کهن‌ترین اطلاعات را در باب «لوح» و «قلم» می‌توان یافت و معنی «لوح محفوظ»: «قلم» وسیلهٔ اجرای «آنچه خدا خواست» است و «لوح» واسطهٔ میان او و فرشتگان و فرشتگان واسطهٔ میان او و بندگانش. در همین جا پرسشی را مطرح می‌کند که چه ضرورتی وجود دارد که این وسایط به‌وجود آیند. و نویسندهٔ کتاب بی‌درنگ پاسخ می‌دهد که در کار خدا مداخله نباید کرد، ای‌بسا که اسرار و حکمتهایی در آن نهفته باشد. بعد در باب درازی قلم سخن می‌گوید که برابر است با فاصلهٔ آسمان تا زمین و پهنای آن به‌فاصلهٔ میانِ مشرق و مغرب، و از نور آفریده شده است و با فاصلهٔ میان دو چشم اسرافیل ـ که نزدیك‌ترین فرشتگان به حق تعالی است ـ برخورد می‌کند و چون خدای خواهد که کاری در جهان صورت پذیرد، آن لوح با چهرهٔ اسرافیل برخورد می‌کند و او از آنچه ارادهٔ الاهی است آگاه می‌شود و او به جبرئیل یا دیگر فرشتگانی که هستند، در آن باب، فرمان صادر می‌کند. در اینجا مؤلف، که مردی است دینباوَر و تسلیم در برابر ظاهر کتاب و سنّت، می‌گوید: این است عقیدهٔ مسلمانان، امّا گروهی از کسانی که خود را در پس پردهٔ دین پنهان کرده‌اند، در این‌باره به تأویلاتی دست می‌زنند که آن تأویلات مکروه است و مردود. گروهی از ایشان

۱) *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ص ۱۲۵ به‌بعد.

برآنند که «قلم» همان «عقل» است زیرا عقل است که فروتر از باری‌تعالی قرار دارد و به نَفْسِ خود جریان دارد و همهٔ اشیا را بدون واسطه درك می‌کند و «لوح محفوظ» همان نَفْس است زیرا فروتر از عقل قرار دارد و عقل مدبّر آن است و اینان بر آنند که «قلم» و «لوح»» قدیم‌اند و «غیر مُحْدَث». و باز از گروه دیگری از همین اهل تأویل چنین نقل می‌کند که منظور از «لوح» عالم سفلیٰ است و «قلم» عالم علوی است که در عالم سفلیٰ مؤثر است و بعضی دیگر که «قلم» را «روح» می‌دانند و «لوح» را «جسم». سپس به یادکردِ «عرش» و «کرسی» و «حاملانِ عرش» می‌پردازد و می‌گوید دربارهٔ اینها نباید میان مسلمانان اختلاف حاصل شود زیرا اینها از ظاهر «کتاب» (قرآن) به‌دست می‌آید، اختلافاتی که هست در تأویل آنهاست که بعضی عرش را به سریر (تخت) تشبیه کرده‌اند و در این‌باره به شعر امیة بن ابی‌الصلت، شاعر عصر جاهلی، استناد می‌کند و تأویلاتی را که در باب مفهوم عرش وجود دارد نقل می‌کند که باید در متن کتاب آنها را خواند. سپس در باب «کرسی» سخن می‌گوید که بعضی گفته‌اند کرسی همان‌عرش است و بعضی گفته‌اند نسبتِ کرسی به عرش نسبت مرواریدی است که بر فلاتی نهاده باشند و هفت‌آسمان و هفت‌زمین در جنبِ کرسی همچون حلقهٔ زرهی است که بر پهندشتی نهاده باشند. و می‌گوید که بعضی از مسلمانان «کرسی» را همان «علم» الاهی می‌دانند و از اصحابِ حدیث نقل می‌کند که آنان عقیده داشته‌اند کرسی جایگاهِ نهادن «دو قدم» (موضع‌القدمین)[۱] است و توضیح می‌دهد که ما در برابر آنچه از قلمرو آگاهی ما بیرون باشد تسلیم هستیم و بعد در باب «حاملان عرش» و چهرهٔ آنان و تعدادشان سخن می‌گوید که آنان چهار فرشته‌اند، یکی به‌صورتِ کرکس و دیگری به‌صورتِ شیر و سومی به‌صورتِ گاوِ وَرْزا و چهارمی در صورتِ مردی. و اینان را مستند می‌کند به شعر امیة بن ابی‌الصلت و پیداست که اینها اندیشهٔ عرب جاهلی است که در شعرِ امیة نیز انعکـاس یافته است و از عجایب اینکه می‌گوید شعر امیة بن ابی‌الصلت را بر پیامبر قرائت کردند، فرمود راست گفته است. بار دیگر مؤلف در اینجا به‌شدت از اهل تأویل انتقاد می‌کند که گفته‌اند منظور از اوّلی «قلم» است (که در نظر آنان عقل است) و منظور از دومی «لوح» است (که در نظر آنان نفس است) و منظور از سوّمی «عرش» است (که در نظر آنان فلك مستقیم است و ضابطِ افلاك) و منظور از چهارمی کرسی است (که در نظر آنان فلك‌البروج است). بعـد در باب آفرینش فرشتگان سخن می‌گوید و اینکه اینان از نور آفریده شده‌اند. بعد به اختلاف‌نظر مسلمانان در باب آنان می‌پردازد و اینکه آیا قابل رؤیت هستند یا نه. بعد به نقل آرای عرب جاهلی می‌پردازد که فرشتگان را دختران خدای می‌دانسته‌اند و بر آن بوده‌اند که خدای با جنّیان ازدواج کرده و از حاصل آن فرشتگان متولد شده‌اند! در اینجا به یادکردِ آرای دیگر مذاهب در باب ماهیّتِ

۱) موضـع‌القـدمین: قس حدیثِ «حتی یضـع الرحمن قدمه فیها» که در اغلب کتب حدیث نقل کرده‌اند، ونسینگ: *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، ج ۵، ص ۳۲۶.

فرشتگان می‌پردازد و از حرّانیان نقل می‌کند که عقیده دارند فرشتگان ستارگان‌اند و مدبّران عالم‌اند. متأسفانه در اینجا عبارات کتاب قدری افتادگی دارد و مؤلف مطالبی را نقل می‌کند که با همه اهمیتی که دارد معلوم نیست مرتبط با چه‌کسی است. سپس به یادکردِ آرای خُرّم‌دینان می‌پردازد که پیغامگزاران میان خودشان را فرشتگان (ملایکه) می‌خوانند و از مجوس نقل می‌کند که آنان منکر ملایکه ـ که آفریدگانی غایب از نظرند ـ نیستند، بلکه بدانها اعتقاد دارند و آنها را «شتاسبندان» می‌خوانند و به نقل روایاتی در باب فرشتگان و از جمله جبرئیل می‌پردازد که پیامبر از او خواست تا بر چهرهٔ واقعی و اصلی خود بر پیغمبر ظاهر شود و او گفت نیروی آن را نداری و پیامبر اصرار کرد. او گفت بر کجا ظاهر شوم؟ پیامبر گفت: بر بیابان «ابطح». جبرئیل گفت گنجایش مرا ندارد. سپس گفت: بر «عرفات». گفت مناسب‌تر است. پس چون از کوههای عرفات آشکار شد، میان مشرق و مغرب را پُر کرده بود. سرش در آسمان بود و پایش بر زمین و هزار بال داشت. و چون پیامبر او را دید بیهوش افتاد تا آنگاه که جبرئیل در صورتِ دِحْیَهٔ کَلْبی[1] بر او ظاهر شد، همان صورتی که همیشه بر او ظاهر می‌گردید و پیامبر گفت: «گمان نمی‌بُردم که خدای را چنین بنده‌ای، بدین عظمت باشد.» جبرئیل گفت: «چه خواهد بود اگر اسرافیل را ببینی!» این بخش فرشته‌شناسی کتاب به‌هیچ‌وجه قابل تلخیص نیست و باید در همان متن خوانده شود. اندیشه‌هایی از عقاید ایرانی را در باب فرشتگان و امشاسپندان در خلال این عقاید به‌خوبی می‌توان دید. در پایان این بخش مؤلف می‌گوید من با یکی از بهافریدیه (و اینان صنفی از مجـوس‌اند که از همه خیرخواه‌تر و از همه بی‌آزارترند) مباحثه‌ای می‌کردم در باب دفنِ مردگان در خاك. او گفت: «زمین، فرشته‌ای است و شما بدو مرده می‌خورانید، چگونه این چنین کاری را نیکو می‌شمارید؟»

در اینجا مؤلف وارد بحثی کلامی می‌شود که آیا فرشتگان مکلّف هستند یا نه و سپس به بحث در باب حجابهایی که میان باری‌تعالی و بندگان اوست ـ حجابهای نور و ظلمت و حجابهای عزّت و جبروت و عظمت ـ وارد می‌شود و به‌تفصیل به نقل روایات می‌پردازد. و آنگاه از سدرالمنتهیٰ بحث می‌کند و بعد دربارهٔ بهشت و دوزخ و فلسفهٔ وجودی آنها سخن می‌گوید. در اینجا مؤلف به تطبیق آرای مذاهب و ادیان در باب ماهیت بهشت و دوزخ می‌پردازد. در اینجاست که می‌گوید در شرایع حرّانیان چنین خواندم که باری‌تعالیٰ اهل طاعت را به نعیم جاودانه وعده کرده و عاصیان را به عذابِ به‌قدر استحقاقشان. و این ناموس اکثر پیشینگان است. بعضی از ایشان عقیده داشته‌اند که نفس شریر ـ که در این جهان تباهی کند ـ چون از بدن به‌در آید، در اثیر ـ که آتشی است در بُلندایِ جهان ـ محبوس خواهد شد و نفسِ خیِّر ـ که به فضایل آراسته است ـ به عنصرِ ازلی خویش باز خواهد گشت و در اینجا آرایی از ارسطاطالیس نیز نقل می‌کند. مؤلف دربارهٔ اهل هند و اعتقاد ایشان به بهشت و دوزخ سخن

۱) دِحیهٔ کلبی: یکی از صحابهٔ پیامبر(ص) که در زیبایی و حُسن شهرت داشته است.

می‌گوید و دربارهٔ اینکه چون بعضی از ایشان خویش را به انواع عذاب، از قتل و سوختن، و غرق، شکنجه داد و مُرد می‌پندارند که جاریه‌های بهشتی او را قبل از رفتن روحش، می‌ربایند. مؤلف می‌گوید من این سخنـان را از آن‌روی آوردم تا نشـان دهم که ایشان عقیدهٔ به بهشت و دوزخ دارند با همه گمـراهیی که دارنـد. و درمورد اهل کتاب می‌گوید اینان اجماع بر آن دارند. در اینجا گویا سطری افتادگی وجود دارد، زیرا مؤلف به بحث دربارهٔ معادلهای کلمهٔ «جنت» در زبان‌های مختلف می‌پردازد که احتمالاً قسمت مربوط به عربی و فارسی آن افتاده است و می‌گوید در عبرانی آن‌را «بردیس» و در عبری کنعاذن[1] می‌خوانند. سپس در باب پل صراط به بحث می‌پردازد و نشان می‌دهد که اندیشهٔ آن سابقه در تفکر یهود دارد زیرا بعضی از یهود عقیده داشته‌اند که چون روز رستاخیز فراز آید جهنم از وادی [ـ][2] ظاهر خواهد شد و آتشی در آن‌وادی افروخته خواهد شد و بر روی آن پُلی نصب خواهد شد و بهشت از ناحیت بیت‌المقدس آشکار خواهد گردید و مردمان‌را فرمان دهند تا بر آن پل بگذرند. هر که بی‌گناه باشد، مثلِ باد، از آن خواهد گذشت و هر که گناهکار باشد در آن سقوط خواهد کرد. در اینجا مؤلف از بعضی از یهود نقل می‌کند که معتقدند بهشت و دوزخ بعد از هزار سال نابود خواهند شد و آنگاه اهل بهشت به‌گونهٔ فرشتگان درخواهند آمد و دوزخیان استخوان فرسوده خواهند شد. در مقابل ایشان رأی گروهی دیگر از یهود را نقل می‌کند که عقیده دارند بهشت و دوزخ جاودانه است و فناناپذیر. و این فکر همان است که به‌تدریج جزء مباحث کلام اسلامی شد و مورد نزاع بسیار زیاد اشاعره و معتزله و فرقه‌های دیگر، و هر کدام از قرآن و حدیث براهینی برای عقیدهٔ خویش در باب بقای ابد جنّت و نار یا فنای بهشت و دوزخ نقل می‌کنند که تفصیل آن‌را می‌توان در کتب کلامی ملاحظه کرد.[3]

سپس در باب عقیدهٔ به تناسخ وارد بحث می‌شود و می‌گوید که عقیدهٔ به تناسخ مذهبِ اکثر پیشینگان است و حتی از اهل تعطیل نوعی اعتقاد به پاداش اعمال را نقل می‌کند که آنان می‌گویند با فقر و فاقه و آلام این‌جهانی، بدکاران پاداش می‌بینند. و نیز عقایدی از سمنیّهٔ هُنُود هم در این‌باره نقل می‌کند. سپس به‌تفصیل به نقلِ آرای مسلمانان می‌پردازد در باب ماهیتِ بهشت و دوزخ و اینکه آیا آفریده شده‌اند یا بعداً آفریده خواهند شد. در اینجا می‌گوید مسلمانان سه دسته‌اند: معتزله (بجز

۱) کنعاذن: جنّتِ عَدَن، سفر *پیدایش*، (۲: ۸) و (۲: ۱۵).

۲) اسمِ این وادی در نسخهٔ اصل افتاده و ما جای آن‌را در [ ] خالی گذاشتیم و احتمالاً باید همان‌وادی هَنّوم باشدَ که در جنوبِ بیت‌المقدس قرار دارد، «و چون این وادی بواسطهٔ آتش مولك و آتش دیگر از برای سوزاندن کثافاتَ درکار بود، یهود، آن‌را جهنّم، یعنی زمینِ هنّوم، نامیده. پس از آن‌رفته‌رفته محلی را که موضع عذاب و عقاب بود جهنّم نامیدند و در عهد جدید هم بدین‌معنی وارد شده است.» *قاموس کتاب مقدس*، ص ۹۲۳. و شاید هم وادی هاویه باشد؛ *همان‌جا*، ص ۹۱۸ دیده شود.

۳) *شرح‌العقاید النسفیّه*، ص ۱۳۸ به‌بعد.

ابوالهذیل علّاف و بشر بن‌المعتمر) معتقدند که بهشت و دوزخ هنوز آفریده نشده‌اند و روز رستاخیز آفریده خواهند شد. گروه دوم، نجار و پیروان اوست که عقیده دارند که ممکن است آفریده نشده باشند ولی ممکن است در آینده آفریده شوند. دیگر مسلمانان بر آنند که بهشت و دوزخ، هم‌اکنون، آفریده شده‌اند و کارِ آنان پرداخته است. در اینجا مؤلف به ذکر دلایل هریك از این گروهها می‌پردازد و نیز بحث در باب اینکه اگر هم‌اکنون آفریده شده‌اند در کجا قرار دارند. در اینجا تفصیل بسیار زیادی در باب وصف بهشت و دوزخ دارد که باید آن‌را در متن کتاب خواند و نقل آن حجم این یادداشت را از اندازه بیرون می‌برد. مؤلف در پایان این بحث یادآور می‌شود که اصل در این مبحث «پاداش» است و برای کسی که بدان عقیده ندارد نباید داخل در جزئیات شد. و در دنبال بحث وارد به تطبیق نظریات مختلف اربابِ مذاهب در باب بقا یا فنای بهشت و دوزخ می‌شود. می‌گوید در «شرایع حرّانیان» چنین خواندم که جهان‌را علتی است ازلی، واحد است و در هیچ وَصفی نمی‌گنجد. هم او اهل تمییز را مکلّف کرده است که به ربوبیّت او اقرار کُنند و پیامبران‌را برای تثبیت حجّت فرستاده است و آنان نیکوکاران‌را به بهشت جاودانه وعده کرده‌اند و بدکاران‌را به عذابی در حدِ استحقاق آنها، سپس قطع خواهد شد. و بعضی از قدمای ایشان گفته‌اند که هفت‌هزار «دور»[1] عذاب خواهند دید و سپس عذاب منقطع می‌شود. بنابراین، در نظر حرّانیان بهشت جاودانه است و دوزخ پایان‌پذیر است. درمورد هنود می‌گوید با همه اختلافاتی که دارند در دو نحله جمع می‌شوند: سمنیّهٔ مُعَطِّلَه و براهمهٔ مُوَحِّدَه. و اینان همگان به جزا عقیده دارند و بر آنند که عذاب، روزی، منقطع خواهد شد. و در اینجا تفصیل عقاید ایشان‌را در باب تناسخ نقل می‌کند و می‌گوید عقیدهٔ به تناسخ از ایشان به دیگر ملل راه یافته است. مؤلف می‌گوید هیچ امّتی نیست مگر اینکه به مسئلهٔ «جزا» عقیده دارد، بعضی به‌گونهٔ تناسخ و بعضی به‌صورتِ عذابِ آخرت. ولی همگان اجماع دارند بر اینکه عذاب به‌قدرِ استحقاق است و سپس روزی منقطع خواهد شد. و بار دیگر از آرای یهود دربارهٔ پایان‌پذیری بهشت و جهنم مطالبی نقل می‌کند و می‌گوید از یکی از یهود شنیدم که می‌گفت: بعضی از یهود برآنند که جهان هر شش‌هزار سال یك‌بار به‌پایان می‌رسد و از نو آغاز می‌گردد. و بسیاری از ایشان‌به جاودانگی بهشت و دوزخ عقیده دارند. و از مجوس نقل می‌کند که آنان‌عقیده دارند که شخص گناهکار به‌اندازهٔ استحقاقش سه‌روز بعد از مرگش مجازات خواهد شد، بی‌کم‌وکاست. و بعضی از مجوس بر آنند که بهشت و دوزخ در همین جهان است و در این‌باره «هوس»‌های شگرف و تخلیطهای آشکاری دارند. از همین مقایسهٔ عذاب و مدّتِ آن میان ادیان مختلف، تفاوتِ بسیاری مسائل را به‌خوبی می‌توان دریافت. مؤلف در پایان این فصل، بار دیگر، به مسئلهٔ پُلِ صراط در عقایدِ مسلمانان و کیفیتِ آن می‌پردازد که تفصیل آن‌را باید در متنِ کتاب او

۱) ندیم، در *الفهرست*، ص ۳۸۳، از همین رسالهٔ احمد بن طیِّب سرخسی این مطالب را با تفصیل بیشتر نقل کرده و به‌جای هفت‌هزار دور، نه‌هزار دور ثبت کرده است.

خواند. همین بحث را دربارهٔ «میزان» و «حوض» و «صور» و اختلاف‌نظرها در باب آنها و تأویلی که بعضی از آنها دارند، ادامه می‌دهد و فصل را به‌پایان می‌برد.

فصل هفتم، در بیان مقالاتِ ملل مختلف است در بابِ آفرینشِ آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست. نخست نمونه‌هایی از روایاتِ اسلامی را نقل می‌کند و سپس از تورات مطالبی می‌آورد که تفصیل آن‌را در کتاب می‌توان خواند و از ایرانیان (فُرس) نقل می‌کند که موبدان ایشان گفته‌اند: «خدای تعالی جهان‌را در سیصد و شصت‌وپنج روز آفرید و آن‌را بر طبق ازمنهٔ گاه انبارِ دین ماه نهاد و نخستْ چیزی که آفرید آسمان بود در چهل‌وپنج روز که گاه انبار [دَی] ماه است و آب را در شصت روز آفرید که گاه انبارِ اردیبهشت‌ماه است و گیاهان‌را در سی‌روز آفرید و آن گاه انبار آبان‌ماه است.» در اینجا مؤلف به وصفِ آسمانها و کیفیت هر کدام، بنا بر روایات اسلامی، می‌پردازد و از سلمانِ فارسی نقل می‌کند که گفت: خدای‌تعالی آسمانِ نخست (آسمان‌دنیا) را از زمرّدی سبز آفرید به‌نام «برقع» و آسمان‌دوم را از سیم سپید و آن‌را به فلان‌نام خواند و آسمان‌سوم را از یاقوت آفرید[1] و بدین‌گونه هر هفت آسمان‌را با نامها و گوهرهای هر کدام نام بُرد. سپس از ابن‌عباس نقل می‌کند که او گفته است آسمانِ نخست از مرمر سپید است و سبزیِ آن‌از سبزیِ کوهِ قاف. در اینجا مؤلف به نقلِ آرای بسیاری از پیشینگان می‌پردازد و به بررسی عقاید ایشان در بابِ فلکها و فواصلِ آنها، که در آن هم به عقاید مسلمانان نظر دارد و هم از *المجسطی* و اندیشه‌های یونانی نقل می‌کند، و اینکه مافوقِ فلك چیست می‌گوید: عقیدهٔ مسلمانان این است که بالای افلاك، عرش است و بالاتر از عرش، خدای داند که چیست. بعضی گویند بالایِ عرش باری‌تعالی است و این سخنی استوار است، مادام که منجرّ به اعتقاد به «مکان» درمورد باری‌تعالی نشود. سپس در باب «صراخ» سخن می‌گوید که خانه‌ای است در آسمانِ نخست محاذی کعبه و هر روز هفتادهزار فرشته بدان داخل می‌شوند که هرگز دیگر بدان بازگشت ندارند و بعضی گفته‌اند این «صراخ» همان «بَیْتُ‌المعمور» است و اینکه در زیرِ عرش آبی است سبز که خدای مردگان‌را، به‌هنگامِ نفخ صور، بدان آب زنده می‌کند. آنگاه در باب خروسی که در زیر عرش است و در پایان هر شب آواز درمی‌دهد سخن می‌گوید و نیز در باب ستارگان و منسوبات آنها که در اینجا میزان اطلاع مؤلف را از نجوم، به‌خوبی می‌توان دریافت و خود می‌گوید که قصد دارد دربارهٔ ستارگان کتابی ویژه بپردازد. در اینجا مقداری اطلاعات نجومی که میراثِ دانشِ یونانی است

۱) گویا این یك اندیشهٔ ایرانی باستان است که از سلمان فارسی، به‌عنوان روایت، نقل کرده‌اند و همان است که در *شاهنامه* می‌خوانیم:

ز یاقوتِ سُرخ است چرخ کبود
نه از آب و گرد و نه از باد و دود

(*شاهنامه*، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۱۷)

ارائه می‌دهد که تفصیل بسیار دارد و باید آن‌را در متن کتاب خواند. در بابِ ماهیّتِ ستارگان می‌گوید در «کتاب الخرمیّة» چنین خواندم که ستارگان سوراخهایی است و کُراتی است که روح مردمان‌را از تن ایشان نزع می‌کند و به فلكِ «قمر» می‌سپارد و از این‌روی است که هلال بزرگ می‌شود و بَدر می‌شود و چون لبریز و پُر شد آن‌را به مافوقِ خود تحویل می‌دهد و بارِ دیگر از نو آغاز به کار می‌کند تا دیگرباره پُر شود. سپس دربارهٔ خسوف و کسوف بحث می‌کند و آن لکّه‌ای که در ماه دیده می‌شود. دربارهٔ این لکّه می‌گوید: مسلمانان برآنند که آن لکّه را فرشته‌ای بر ماه نهاده است و روایت کرده‌اند که ماه در آغاز به‌مانند خورشید بود و چنان بود که شب را از روز بازنمی‌شناختند، پس خدای فرشته‌ای را فرمان داد تا با بالِ خویش بر آن عبور کند و آن‌را محو کند و از آنجاست آن سیاهی، و این سیاهی همان است که حافظ در باب آن گفته است:

روز ازل از کلك تو یك‌قطره سیاهی
بر روی مَه افتاد که شد حَلِ مسائل

و از دیمقراطیس نقل می‌کند که جسمِ قمر مستنیر است و صُلب و در آن سطوح و وادیها و کوههاست. سپس دربارهٔ فروپاشیِ ستارگان سخن می‌گوید و نیز دربارهٔ بادها و ابرها و نم و شبنمها و رعد و برق و کیفیت هر کدام از کایناتِ جوّی. در این‌باره روایات بسیار و داستانها و اشارات اساطیری بسیاری می‌آورد که به‌جای خود قابل توجه است. در این فصل بخشی از حکایات و افسانه‌ها و روایات در کنار مقداری از منقولات اهل علم در میان یونانیان به‌هم آمیخته است. دربارهٔ کوه قاف، که به‌قول مؤلف پیشینگان به‌زبان فارسی آن‌را «کُوهِ البُرز» خوانده‌اند، می‌گوید کوهی است محیط بر عالم و از زمردی سبز است. مؤلف در اینجا به نقدِ منقولاتِ کتبِ قُصّاصِ (قصّه‌پردازانِ) مسلمان می‌پردازد و می‌گوید اگر هم از قصّه‌پردازیِ آنان نباشد پس باید رمز و تمثیل و تشبیه به‌حساب آید. با این‌همه به‌لحاظ چشم‌انداز جهان‌شناسی باستان بسیار خواندنی و شیرین است و نموداری است از فرضیّه‌های خیالی بشرِ آغازی در توجیهِ موضعِ خویش در کاینات: چون خدای زمین را آفرید، زمین به‌مانند کشتی بی‌لنگر کژ می‌شد و مژ شد، پس خدای‌تعالی فرشته‌ای فرستاد تا در زیر زمین جای گرفت و صخره را بر دوش خویش نهاد و دو دستِ خویش را ـ یکی به‌سوی مشرق و یکی به مغرب ـ گشود و هفت زمین را گرفت تا استوار شد ولی برای گامهای فرشته جایی نبود تا بر آن استوار شود. خدای‌تعالی گاوِ نری از بهشت فرو فرستاد که چهل هزار شاخ داشت و چهل هزار دست و پای و گامهای فرشته را بر کوهانِ آن گاو استوار کرد ولی پاهای فرشته به کوهان گاو نمی‌رسید، پس خدای یاقوت سبزی از بهشت فرستاد که ستبرایِ آن مسیرِ چندهزار سال راه بود و آن‌را بر کوهانِ گاو نهاد تا گامهای وی بر آن استوار شد، امّا شاخهای گاو همچنان از اقطار زمین بیرون بود در زیر عرش و منخرِ گاو در دو سوراخ قرار داشت که در درون آن صخره تعبیه شده بود در زیر دریا و آن گاو در هر شبانه‌روز دو بار نَفَس بر می‌زند، چون دم برآورد دریا به‌صورتِ مدّ درمی‌آید و چون فرو بَرَد به‌گونهٔ جزر. گویند چون برای قرار گرفتنِ

گامهای آن گاو جایی نبود، خدای‌تعالی «کُم‌کُمی»[1] آفرید به‌ستبرایِ هفت آسمان و هفت زمین و گامهای گاو بر آن استوار شد و چون از برایِ آن «کم‌کم» محلی نبود تا بر آن استوار شود، خدای‌تعالی ماهیی آفرید که نام آن «بهموت» است و آن «کم‌کم» را بر «وترِ» ماهی قرار داد و «وتر» آن پری است که در وسطِ پُشتِ ماهی قرار دارد. و آن ماهی خود بر بادِ سَتَرْوَن ایستاده است و به زنجیری به‌ستبرایِ آسمانها و زمینها آن‌را استوار داشته‌اند. گویند ابلیس بر آن ماهی بگذشت و بدو گفت: هرگز خدای آفریده‌ای عظیمتر از تو خلق نکرده است، پس چرا جهان‌را نابود نمی‌کنی؟ و آن ماهی خواست در این راه کوششی کند، ولی خداوند پشه‌ای را بر او گماشت تا در چشمِ او مایهٔ گرفتاریِ وی شود و او را از این کار بازدارد. بعضی گویند ماهیی را به‌مانند شطبه (احتمالاً تصحیف کلمه‌ای دیگر است)[2] بر او مسلط کرد که چون در او بنگرد هراسان شود. من این پاره از افسانهٔ آفرینش را با تفصیل بیشتر در اینجا نقل کردم تا نموداری باشد از فعّالیت تخیّلِ انسانِ دورانِ باستان که چگونه سرانجامِ اندیشه‌اش به اجتماعِ نقیضین می‌رسیده است و با پذیرفتنِ اجتماع نقیضین آرامش در خیال خود احساس می‌کرده است، چیزی که بازگشتِ همهٔ اندیشه‌های الاهیّاتی، ناگزیر، بدان است و تمام هنرها از درون آن سرچشمه می‌گیرند.

دربارهٔ مدّتِ عمرِ دنیا نیز سخنان بسیاری را از مسلمانان و دیگر ملل نقل می‌کند. ازجمله می‌گوید که در فارس از هیربدِ مجوسان چنین شنیدم که در کتابی از ایشان چنین آمده است که مدتِ عمر دنیا چهار «ارباع» است، نخستینِ آنها سیصد و شصت‌هزار سال به‌عددِ ایامِ سال و این مدّت سپری شده است. و دیگر سی‌هزار سال به‌عددِ روزهای ماه و آن نیز سپری گشته است. و سوم دوازده‌هزار سال است به‌عددِ ماههای سال و آن نیز سپری شده است. و چهارمین هفت‌هزار سال است به‌عددِ روزهای هفته و آن همان است که ما اینك در آنیم. مؤلف در اینجا پس از نقلِ آرای دیگری در این باب می‌گوید: چون دانستم که این جهان حادث است و آغاز و انجامی دارد، مرا چه که بدانم چه‌مقدار از آن گذشته و چه‌مقدار از آن باقی است؟ و چگونه می‌توان به گفتارِ کسی ـ که مدعیِ برآوردِ

۱) کُم‌کُم یا کُرکُم به‌معنیِ زعفران است (*برهان قاطع*) یا گیاهی شبیه آن. در حدیث آمده است که پیامبر(ص) با جبرئیل در سخن گفتن بود که ناگهان چهرهٔ جبرئیل به گونهٔ کرکم درآمد (*النهایه* ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۶۶ و نیز *ربیع‌الابرار* زمخشری، ج ۱، ص ۳۷۹). زمخشری این کلمه را فارسی و با کرك، به‌معنیِ سرخ، از یك‌ریشه دانسته است (*تاج‌العروس*، در همین ماده) ولی تناسبِ کم‌کم یا کرکُم، به‌معنیِ زعفران، در اینجا چندان روشن نیست. احتمال اینکه کُم‌کُم تصحیف کلمه‌ای دیگر باشد یا کُم‌کُم معنیِ دیگری داشته باشد، هست. کُرکُم را به‌معنیِ قوسِ‌قزح هم ثبت کرده‌اند (*برهان قاطع*) و در شکلِ کرکما به‌معنی پرندهٔ دُم‌جنبانك (صعوه) نیز آمده است. نیز مراجعه شود به حاشیهٔ ص ۳۰۴.

۲) شطبه: معانی بسیاری دارد از قبیل شاخهٔ درختِ خرما و بُرشی از کوهانِ شتر و تیغهٔ شمشیر (*اساس البلاغه* زمخشری و نیز *تاج‌العروس* در همین ماده).

عمر گذشته و آیندهٔ جهان می‌شود ـ اعتماد کرد؟ کسی که می‌پندارد سالها و ماهها و هفته‌ها و روزها و شبها و ساعات و دقایق و ثانیه‌های آن‌را حساب کرده است. آیا هیچ خردمندی چنین سخنی گوید؟

سپس بحثی را آغاز می‌کند در باب مفهوم «دنیا» که دنیا چیست. و در اینجا تعاریف بسیاری را در این‌باب نقل می‌کند و نیز آفریده‌های قبل از آدم را و پریان و شیاطین را و تعدادِ عوالم را که چندتاست، به‌روایتی هزار و به‌روایتی چهارده‌هزار و به‌روایتی هژده‌هزار است و مخلوقاتی که به‌نام «ناسك و منسك» و «تاویل و هاویل»[1] و «یأجوج و مأجوج» و دیگر آفریده‌هایی که در دو سوی زمین، که جابلقا و جابلساست، زندگی می‌کنند.

فصل هشتم، پیدایش انسان‌را در زمین تصویر می‌کند. در آغاز از فلاسفهٔ یونانی آغاز می‌کند. نکتهٔ قابل یادآوری در اینجا این است که مؤلف اصطلاح «کَوْن» را به‌معنی «تکامل» به‌کار می‌برد و تا آنجا که به‌یاد دارم استعمالِ غریبی است. می‌گوید: آنها که در جهان به «کَون» قایل نیستند، می‌گویند هر حیوانی از حیوانی دیگر، از استحالهٔ بعضی به بعضی، به‌وجود آمده است. فیثاغورث نیز چنین عقیده‌ای داشته. امّا انکسمندریس[2] بر آن است که حیوان از رطوبت زاده شده و در آغاز قشری به‌مانند پوستِ ماهی بر آن بوده و سپس با گذشتِ زمان، خشك شده و آن پوست را افکنده. از ذیمقراطیس و انباذقلس نیز آرایی در بابِ «کَون» نقل می‌کند که تصوّری مبهم است از اندیشهٔ تکامل. اندکی بعد اندیشهٔ تکامل را آشکارتر بیان می‌کند که بعضی (و نمی‌گوید که این بعض از کدام ناحیت و کدام عصرند) برآنند که چون گردش افلاك استقامت یافت، جانوران به‌وجود آمدند و آنگاه که گردشی با اعتدال بیشتر کرد بوزینه (میمون) به‌وجود آمد که بسیار شبیه انسان است و سپس گردشی در کمال اعتدال کرد و از آن انسان زاده شد، که سابقهٔ اندیشهٔ آدم شدن میمون را در میانِ متفکرانِ دورهٔ آغازیِ تمدن اسلام نشان می‌دهد، و همان است که بعدها واردِ شعر بیدل شد که گفته است:

هیچ نقشی بی‌هیولا قابل صورت نشد
آدمی هم پیش از آن کآدم شود بوزینه بود[3]

بعد آرای اهل هند را دربارهٔ پیدایشِ انسان نقل می‌کند که آنان آسمان‌را به‌منزلهٔ پدر و زمین را به‌گونهٔ مادر دیده‌اند و باریدنِ باران‌را به‌منزلهٔ نطفه‌پذیریِ رحم مادر از پدر تصور کرده‌اند و گفته‌اند نخست گیاه زاده شد و با گذشتِ زمان یبروح‌الصنمی (مهر گیاهی) و در مراحلِ بعد تبدیل به انسان

۱) در جای دیگر، از آنان به‌عنوانِ «منسك» و «تأویل» و «تدریس» یاد می‌کند. *البدء*، ج ۲، ص ۲۰۴.
۲) انکسمندریس، این کلمه در اصل به‌صورت الفسد آمده که ما از روی متن کتاب *الآراء الطبیعیه* آن‌را اصلاح کردیم.
۳) *شاعر آینه‌ها*، ص ۸۵.

شد. آنگاه آرای ایرانیان (فُرس) را از *کتاب‌الفرس* در این‌باره نقل می‌کند که گفته‌اند: «خدای تعالی جهان‌را در سیصد و شصت‌روز بیافرید و آن‌را بر نهادِ ازمنهٔ گاه انبارها قرار داد. آسمان‌را در چهل‌و‌پنج روز و آب را در شصت‌روز و زمین را در شصت‌و‌پنج روز و گیاه را در سی‌روز و انسان‌را در هفتاد روز بیافرید و آن‌را کیومرث نام نهاد و او در کوهی بود که نام آن کوشاه است[1] و پیوسته در کار خیر و عبادت بود و سی‌سال در سیاحت بود، سپس ابلیس ضربتی بر او زد و او را کشت و از آن ضربت خونِ وی بر خاك چکید و سه بخش گردید. سه‌یك از آن‌را شیاطین برگرفتند و سه‌یك دیگر را به‌فرمان خدای روشنكِ فرشته برگرفت تا آن‌را محفوظ نگاه‌دارد و سه‌یك دیگر را زمین پذیرفت و چهل‌سال در زمین محفوظ بود. پس آنگاه خدای تعالی گیاهی به‌گونهٔ ریباس از آن‌رویانید و از میان آن‌ریباس، دو صورت ـ که پیچیده در برگ آن‌گیاه بودند ـ آشکار گردید، یکی نر و دیگری ماده. نامِ نر، میشی و نامِ ماده، میشانه.»

سپس مؤلف می‌افزاید که مرتبهٔ این‌دو نزدِ ایرانیان مرتبهٔ آدم و حوّاست نزدِ اهل کتاب و دیگرِ ملل. آنگاه خدای تعالی در دلِ ایشان میلِ به همخوابگی را آفرید، از پس آنکه روح زندگی را در آنان جاری ساخته بود. پس آن‌دو همبستر شدند و از ایشان فرزندان زك و زای کرد و نسل آدمی از ایشان انتشار یافت. مؤلف در اینجا به این نتیجه می‌رسد که انسان نهایتِ حدِّ کمال است و «میوهٔ درخت جهان» و «عالم اصغر»، زیرا هر چه در جهان هست در انسان نیز هست. بعد تفصیل این فکر را بازگو می‌کند و از چندین دیدگاه به مقایسهٔ انسان و جهان می‌پردازد که جزئیات آن‌را باید در متنِ کتاب او خواند. و به تفسیرِ مفهوم حدیثِ نبوی «خلق اللّه آدم علی صورته» می‌رسد و از تورات نیز همان‌سخن را نقل می‌کند که «خدای آدم را بر صورت خویش آفرید» و چندین تأویل و تفسیر در این‌باره نقل می‌کند و می‌گوید از مردی یهودی در بصره شنیدم که می‌گفت: «خدای صورت آدمی را بر زمین نقش کرد و سپس جان در آن‌دمید.» مؤلف همهٔ این روایات و حکایات را از مقولهٔ تمثیل می‌داند و تقریب.

۱) مورخان دیگر، کرشاه یا گل‌شاه را با همان کیومرث یکی می‌دانند و اینجا گویا متن ما افتادگی داشته و به این‌شکل درآمده است. مراجعه شود به *غرر اخبار ملوك الفرس*، ص ۵ و نیز *تاریخ ثعالبی*، ص ۶. اینك عین عبارت کتاب: «وانّه [کیومرث] کان فی جبل یُسمّی کوشاه ولم یزل یعمل الخیر» (ج ۲، ص ۷۷) که ضمیر، روی قواعد زبان عرب به جَبَل بر می‌گردد. شاید در اصل چنین بوده است: «کان فی جَبَلٍ [و کان] یُسمّی کوشاه [= کرشاه]». مورخان قدیم «کر» را در کرشاه به‌معنی «کوه» (جَبَل) گرفته‌اند، ولی ضبطِ کتاب ما صورتی نزدیکتر به کوه دارد که همان «کو» باشد. البته آرتور کریستن‌سن، در کتاب *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ج ۱، ص ۹۵ و ۱۰۸ همان‌صورتِ گرشاه را درست می‌داند و معتقد است، در دوره‌های بعد «کو» را که رایج‌تر بوده است جانشین «گر» (به‌معنی کوه) کرده‌اند و احتمالاً این تغییر نتیجهٔ ابهامی است که در تغییر خط پهلوی به‌فارسی وجود داشته است. رك: مقالهٔ «آدم» به‌قلم دکتر احمد تفضّلی در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱.

در این فصل، بیشترین بخش را مسئلهٔ روایات در باب آفرینشِ انسان تشکیل می‌دهد که بیشتر مایه‌هایی از تورات و حدیث و قرآن دارد و از همین‌جا به بحثِ تجلّی خدا در انسان و نوعی اندیشهٔ حلول می‌رسد و می‌گوید: من در بلادِ شابور[1]، در حدود فارس، مردی را دیدم که پیروانی داشت و بر آیینی بود جز آن که عوام برآنند. پس آهنگِ او کردم و چندی ملتزمِ او شدم و خویش را بی‌خبر و نادان از همه‌چیز می‌نمودم و آن مرد را در زمینهٔ لغت و شناختِ مذاهبِ پیشینگان (مذاهب‌القدماء) دانشی بود تا آنگاه که با او انس گرفتم و او پرده از روی کارِ خویش برگرفت و دانستم که او بر همین آیینی است که یاد کردم. قابل یادآوری است که وصفِ مؤلف از این آیین گویا در نسخهٔ اساس از میان‌رفته، ولی از اشارات قبل و بعد او می‌توان‌دانست که سخن از حلولیان است و آنان که انسان‌را محلِ ظهورِ حق تعالی می‌دانند. در اینجا می‌گوید دیدم که آن‌مرد با همه شب‌زنده‌داری و عبادات و روزه و نمازش، از همین دسته است و به‌یاد دارم که روزی از رهگذر دلایل دربارهٔ او [حق تعالی] سخن می‌گفت، پس این بیت را خواند:

حَجَبَتْهُ العُیُونُ عَنْ کُلِّ عَیْنٍ / وَهوَ فیها انیسُ کُلِّ وَحیدٍ

(چشم‌ها [یا: جاسوسان] او را از دیدار / هر چشم پنهان کرده‌اند و او در آن‌میان انیس هر تنهایی است)[2]

و آن‌مرد از بعضی مشایخِ خویش، از ابویزید بسطامی روایت کرد که گفته است: «شصت‌سال برآمد تا در جستجوی خدای بودم. پس آنگاه دانستم که اویم.» و مؤلف می‌گوید از بعضی صوفیان نیز این مذهب شنیده شده است که قایل به حلول‌اند و چون صورتی زیبا ببینند در برابر آن، سجده‌کنان، بر خاك می‌افتند و بسیاری از اهل هند این کار را می‌کنند. این مطلب نشان‌می‌دهد مؤلف با تصوف هند نیز آشنایی دارد. مؤلف می‌گوید از ابن‌عبدالله شنیدم که این بیت را از سروده‌های حسین بن منصورِ حلاج می‌خواند و اشارتش به همین معنی بود که:

ای نهانِ نهان! که از فرطِ نهانی از وَهْم هر زنده‌ای به‌دوری / ای آشکارِ پنهان که بر هر چیز از هر چیز تجلّی داری / عذرِ من از تو نادانی است و درماندگی و شك / ای همهٔ همگان! تو جز من نیستی پس عذرخواهیِ من از خویش چه خواهد بود؟[3]

مؤلف در اینجا بار دیگر به داستانهای مربوط به آدم و حوّا و بهشت و طاووس و مار و توصیف سر و سیمایِ آدم و ماهیّت روح و نَفْس و حیات و موت و سرنوشتِ ارواح، به‌تفصیلی تمام و کم‌نظیر، می‌پردازد و آرا و عقاید مسلمانان و دیگر ملل را در این‌باره نقل می‌کند. از جمله می‌گوید: ایرانیان ایّام

۱) *معجم‌البلدان*، ج ۳، ص ۱۶۷.
۲) *البدء*، ج ۲، ص ۹۰.
۳) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۹۱.

فروردجان‌را، ایّام بازگشتِ ارواح می‌دانند و انواع غذاها را آماده می‌کنند و خانه‌های خویش را با بویِ خوش عطرآگین می‌کنند و گل می‌گسترند و معتقدند که ارواح را از این غذاها، جز بوی، بهره‌ای نیست. بعد به یك بحثِ فلسفی ناب در باب ماهیّت روح از دیدگاهِ متفکرانِ اسلامی می‌پردازد که بحث بسیار مهمی است. در این‌بخش به نقلِ آرای ابراهیم نظّام و ابن‌راوندی و بشر بن‌المعتمر و هشام بن‌الحکم و ابوالهُذَیلِ علاّف و ابوالحسین خیاط که سرانِ متکلمین اسلام به‌شمار می‌روند می‌پردازد و در اینجا مجموعه‌ای از اصطلاحات فلسفی و کلامی را، از قبیل «حیاتِ مشابکه» به‌کار می‌برد که در دوره‌های بعد رواجی ندارد. سپس چند مناظرهٔ فلسفی را نقل می‌کند که از هر لحاظ تازگی دارند. یکی از آنها مناظره‌ای است میان‌هشام بن‌الحکم و ابراهیم نظّام، دربارهٔ ماهیّتِ افعالِ روح که در هیچ جای دیگر ـ تا آنجا که اطلاع داریم ـ نقل نشده است و پُر است از اصطلاحات خاص کلامی آن‌دوره که دوره‌های بعد فراموش شده است. آن‌سه مناظرهٔ دیگر هم در بابِ روح است ولی طرفهای مناظره‌را متأسفانه نام نمی‌برد یا در اصل نسخه بوده و کاتبان آن‌را حذف کرده‌اند. بعد به نقل آرای فلاسفه در باب نفس و روح می‌پردازد. در این‌بخش به آرای فلاسفهٔ یونانی و بیشتر به روایت فلوطرخس نظر دارد و در پایان خود به نوعی نتیجه‌گیری و انتخاب درست‌ترین اندیشه می‌پردازد و بحثی می‌آورد در بابِ حواس که بیشتر متکی به منقولاتی از افلاطن است.

فصل نهم در بابِ آخرت‌شناسی و نشانه‌های رستاخیز و به‌اصطلاح قدما «فتن» و «اشراط ساعة» است و دربارهٔ عمرِ دنیا و نابودی جهان و ضرورتِ حشر و بعث. نخست بحثی فلسفی می‌آورد دربارهٔ پایان‌پذیری جهان که از لحاظ تاریخ فلسفه و کلامِ اسلامی و نوع مصطلحات رایج در آن‌عصر و نوع استدلالهای آن‌روزگار بسیار مهم است. سپس به نقل آرای پیشینگان در باب نابودی جهان می‌پردازد. در اینجا مؤلف از طریق فلوطرخس به نقلِ آرای فلاسفهٔ یونانی در بابِ مبدأ جهان می‌پردازد که تکمیل و تاحدی تجدید مباحث قبلیِ اوست در بابِ آغازِ آفرینش و از جمعی از فلاسفهٔ یونانی، از قبیلِ انکسمندرس[1] ملطی و انقسامنس و تالیس ملطی و دیگران، مطالبی نقل می‌کند که به‌لحاظ نشان‌دادن‌نشر تفکر یونانی در این‌عصر قابل‌مطالعه است. سپس به آرای حرّانیان‌در بابِ ثواب و عقاب می‌پردازد و می‌گوید نمی‌دانم که نظر ایشان دربارهٔ فنایِ عالم چیست، همین دانم که آنان‌خویش را به اغثاذیمون و هرمس و سولون ـ جدِّ مادریِ افلاطن ـ منتسب می‌دارند، و در میانِ این جماعت کسانی قایل به فنای جهان و رستاخیز بوده‌اند. آنگاه آرای ایرانیان‌را دربارهٔ رستاخیز نقل می‌کند و می‌گوید: «بسیاری از مجوس قایل به حشر و نشرند. و من از بعضی از مجوس فارس شنیدم که می‌گفت: چون ملكِ اهرمن به‌پایان رسد و فرمانروایی هرمز آغاز شود، رنج و عنا و ظلمت و مرگ و بیماری و زشتی سپری شود و مردمان همگان به روحانیان بَدَل شوند و در روشنیِ همیشگی، و آرامشِ

۱) اصل: اباشهیدوس که از رویِ *الآراء الطبیعیهٔ* فلوطرخس، ص ۹۸، اصلاح شد.

دایمی، جاودانه بمانند.» سپس مؤلف می‌گوید من اختلاف آرای ایشان و همهٔ فرق و مذاهب ایشان را نمی‌شناسم. از بعضی از ایشان شنیدم که می‌گفت: «چون نُه‌هزار[1] از عمر جهان بگذرد، ستارگان فرو ریزند و کوهها درهم شکنند و آبها به زمین فرو روند و چنین و چنان شود.» سپس به یادکردِ آرای اهل کتاب در این‌باره می‌پردازد و نیز مشرکان عربِ دورهٔ جاهلی. آنگاه به یك مبحثِ جهان‌شناسی دیگر می‌پردازد که عبارت است از نقلِ آرا دربارهٔ آنچه از عمرِ جهان باقی مانده و حوادثی که در آن روی خواهد داد. پس از نقل بعضی عقاید مسلمانان به نقلِ آرایِ ملل و مذاهب دیگر می‌پردازد و از کتاب *القرانات* ابن‌عبدالله القسری اقوالِ پنج گروه را نقل می‌کند: ۱ـ اهل سند و هند ۲ـ اصحابِ الارجبهز[2] ۳ـ افتادگی دارد ۴ـ اهل چین ۵ـ ایرانیان و اهل بابل و بسیاری دیگر از اهل هند و چین که بیشتر نوعی محاسبات نجومی و تنجیمی است و باید آنها را در اصل کتاب خواند. و از همین کتاب نقل می‌کند که طوفانِ [نوح] در نیمه سال جهان در اولین دقیقهٔ حَمَل (فروردین) اتفاق افتاده است و دانشمندان این سال را اصلی محفوظ دانسته‌اند و آن را سالهای هزارهٔ تغییردهندهٔ جهان (سنی الالوف المغیرة للزّمان) خوانده‌اند، سالهای تغییردهندهٔ ادیان و ملل و سالهای حوادث عظیم از قبیل خرابی و آبادی و زوالِ پادشاهیها، بنا بر آنچه افلاطن و ارسطاطالیس و یونانیانی که قبل از ایشان بوده‌اند، روایت کرده‌اند. در اینجا به‌روایت همین کتاب مطالبی در باب آبادانیهایی که اکنون ویرانه و بیابانِ قفر است می‌آورد و به‌روایت همین کتـاب می‌گوید: هرمس الهرامسه ـ که همان اخنوخ ادریس پیامبر(ص) است ـ روزگاری دراز قبل از آدم بوده است و در مصر، در صعیدِ اعلی و صعیدِ مصر به‌طرفِ اسکندریه، می‌زیسته. در اینجا عبارات کتاب قدری افتادگی دارد و می‌رسد به بحثی در بابِ مواضعی از زمین که در روزگاران گذشته آبادان و سرسبز بوده است و اکنون بیابان قفر است. و می‌گوید نباید بر آنچه در مدّتِ یك‌عمر و دو عمر و سه عمر دیده می‌شود استناد کرد، زیرا در طولِ زمان امکان هست که آبادانی به ویرانی بَدَل شود و یا برعکس از دلِ خشکیها آب برجوشد و سرسبزی و زندگی پدیدار آید. در اینجا به نمونه‌هایی از آثار باستانی موجود در بیابانهای میان شام و سرزمین یونان اشارت می‌کند که هنوز تا عصرِ مؤلف موجود بوده است و می‌گوید در همین اقلیمِ خودمان، به‌چشمِ خویش می‌بینیم که قبل از مفازهٔ سجستان (سیستان) چه‌مایه آبادانی و شهرها و قریه‌ها و دکانها و رستاقها و بازارها بوده است. در اینجا می‌گوید از یکی از مجوس شنیدم که بر من از نوشته‌ای قرائت کرد که این مفازه‌ها، پیش از این، همه آبادان بوده است، و آب از سجستان در آن جریان داشته است و افراسیاب ترك آن چشمه‌ها را کور کرده است تا آب از آن قطع گردید و به زرّه رفته است و دریاچه‌ای شده است و آن دریاچه خوشیده

۱) معدودِ این عدد را، کاتب نیاورده است. می‌تواند «دور» یا «سال» باشد.
۲) اصحـاب آرْجَبْهَد، به‌گفته بیرونی، در *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد، ۱۸۳ گروهی از علمای نجوم هندند. نگاه کنید به صفحهٔ ۳۶۸ کتاب حاضر.

است و از ابن‌مقفع نقل می‌کند که بادیهٔ حجاز در روزگار نخستین همه دیه بر دیه آبادانی بوده است و چشمـه‌هـای جاری و رودخانه‌ها؛ سپس دریایی شده است که در آن کشتی می‌رانده‌اند و سپس صحرای قفر و خشك گردیده است.

آنگاه به ذکر تواریخ از روزگار آدم تا عصرِ خویش می‌پردازد و از ایرانیان نیز مطالبی در این باب نقل می‌کند، از جمله اینکه یکی از دانشمندانِ ایشان در موعظه‌ای از مواعظ زردشت چنین خوانده است که زردشت به‌یادکردِ شاهانی که قبل از هوشنگ فرمانروایی داشته‌اند پرداخته است، از جمله «رتّی» که مالك‌رقابِ مردم بوده و دیگری «رتی» و دیگری «افرهان». سپس وارد بحث اصلی این فصل می‌شود که گزارشی است دقیق و خواندنی از علایم آخر الزمان یا پایان جهان.

این فصل را باید در متنِ کتاب خواند و از دقّتِ در آن به‌آسانی می‌توان دریافت که احادیثِ مربوط به آخر الزمان تابعی است از متغیر حوادثِ جامعه و با هر حادثه‌ای مجموعه‌ای از احادیث در میان مردم انتشار می‌یابد که آن حادثه را از نشانه‌های رستاخیز می‌شناساند. جای آن هست که چندین کتاب مفرد (monograph) تألیف شود در باب اهمیّتِ این احادیث و نقشِ ویرانگرِ اندیشهٔ آخر الزمان در جامعهٔ اسلامی که در بسیاری از لحظه‌ها جامعه را به تسلیم در برابر حوادث وادار کرده است و زمینهٔ روانیِ پذیرش این گونـه مصایب اجتماعی را از قبل فراهم آورده است. از دقت در این مجموعهٔ بی‌شمار حوادث می‌توان دریافت که «علمای حدیث» همان نقش رسانه‌های گروهی تبلیغاتی کشورهای بزرگ را در دورانِ معاصر داشته‌اند که برای پیشبردِ مقاصدِ اربابِ قدرت، «خبرسازی» می‌کرده‌اند و با شبکهٔ وسیع و گستردهٔ مساجد، از طریق راویان احادیث، این خبرها را در میان مردم به‌سرعت می‌پراکندند و مردم را وادار به تسلیم در برابر وقایع و رویدادها می‌کرده‌اند. البته این گونه از جهان‌بینی هم ریشه در آخرت‌شناسی و نشوریّاتِ یهودی دارد و هم ریشه در عقاید ایرانیان باستان که با رنگ و رویِ اسلامی، بارِ دیگر، در میانِ ایرانیانِ مسلمان تجدیدقوا کرده بوده است. در تفکر یونانی و جهان‌شناسی یونانی این گونه برخورد با جهان یا وجود ندارد یا ما چندان از آن اطلاع نداریم. بینش دایره‌وارِ تاریخ و «دور»ها و «کور»ها که از مختصات جهان‌شناسی «یهود» و ایرانیان باستان است، در اسلام با رنگ‌وبویِ قرآنی و حدیثی چنان خود را تجدید کرده که کمتر مسلمانی می‌توانسته است در آن تردید کند. البته از حق نباید گذشت که توجّهِ به رستاخیز در قرآن بیشتر از بسیاری کتابهای دیاناتِ دیگر است. امّا همین کلیات مربوط به رستاخیز در قرآن سبب شده است که مجموعهٔ بیکرانه‌ای از اندیشه‌های «نشوری» در میان مسلمـانان پراکنده شود و روزبه‌روز جامعه را از خردگرایی دور کند و به نوعی «فاتالیسم» بکشـانـد. برای ما که اینـك بیش از هزار سال با عصر مؤلف فاصله داریم و به کتاب این مؤلف می‌نگریم، به‌خوبی روشن است که مجموعهٔ این نشانه‌ها براساس وقایعی که در شُرُفِ تکوین بوده است ـ از قبیل ظهور ابومسلم یا حجاج یا عباسیان یا... ـ فراهم می‌شده است. و حتماً اگر روزی علم حدیث را با روشهای دیگری مورد نقد و بررسی قرار دهند زنجیرهٔ تاریخی پیدایش این مجموعه‌ها

را، به‌صورتِ کرونولوژیك، می‌توان بازشناخت و بی‌شباهت به «علائم‌الظهور» منسوب به شاه‌نعمت‌اللّه ولی نیست که پس از ظهور هر واقعه بیتی بر آن‌افزوده شده و «گذشته» به «می‌بینم» در آینده تبدیل گردیده است. البته همان‌طور که یادآور شدم هسته‌های یهودی و سامیِ این نشوریّات بسیار مهم است و در *تورات* و دیگر آثار مکتوبِ قوم یهود تفاصیل آنها را باید دید. با این همه این فصل یکی از خواندنی‌ترین فصولِ کتاب است و به‌لحاظِ شکل گیری تاریخیِ «نشوریّات» در اسلام و تمدنِ ایران عصر اسلامی دارای کمال اهمیّت است. آنچه در باب «دجّال» و «بازگشت مسیح» و «خروجِ دابّةُالأرض» و «دخان» و «یأجوج و مأجوج» و گروه‌های آنان «منسك» و «تاویل» و «تدریس» یاد می‌کند و نیز «خروجِ حبشه» و «فقدانِ مکه» و «بادی که روحِ اهل ایمان را قبض می‌کند» و «ارتفاعِ قرآن» و «نفخ‌های سه‌گانهٔ صور» و توصیف «صور» و اینکه با هر نفخه‌ای چه حوادثی روی می‌دهد، تا هنگامی که «رستاخیز» آشکار شود. آنگاه در بابِ کیفیت «حشر» و آنچه پیشینگان در بابِ پایانِ جهان گفته‌اند به‌تفصیل سخن می‌گوید و فصل را به‌پایان می‌برد و بار دیگر هجومی بر گروه مُلحدان و «مُعَطِّلَةُ دَهریّه» می‌برد که این حرفها را یا قبول ندارند یا آن‌را تأویل می‌کنند.

در فصل دهمِ مؤلف وارد مباحث تاریخ می‌شود و به تواریخ انبیا و ملل قدیم می‌پردازد، ازجمله آرای ایرانیان درمورد نبوت زردشت و نبوتِ به‌آفرید و سه پیامبری که پس از زردشت در میان آنان ظهور کرده‌اند. بعد وارد به نقل آرای حرّانیان در باب نبوّات می‌شود و می‌گوید اینان برآنند که پیامبران خدای را شماری نیست ولی مشهورانِ ایشان عبارت‌اند از «ارانی» و «اغثاذیمون» و «هرمس» و «سولن» جدِّ مادری افلاطن. سپس می‌گوید بعضی از پیشینگان به نبوّتِ افلاطن و سقراط و ارسطاطالیس عقیده داشته‌اند و آنان برآنند که نبوت علم است و عمل. سپس اشاره‌ای می‌کند به عقاید اهل هند در باب نبوّات و جمعی از پیامبران و مذاهب ایشان را نام می‌برد ازقبیل «بهابود» که بهادبودیان پیروان اویند و «شب» که کابلیّه پیروانِ اویند و «رامان» که رامانیه اُمّتِ اویند و «راون» که راونیّه پیروان اویند و «ناشد» که ناشدیّه پیروان اویند و «مهادر» و مهادریّه.

در باب ثنویّه می‌گوید اینان به نبوّتِ ابن‌دیصان و ابن‌شاکر و ابن ابی‌العوجاء و بابكِ خُرّمی عقیده دارند و برآنند که زمین هیچ‌گاه از پیامبری تهی نیست.

سپس به داستان یك‌یك پیامبران از آدم تا خاتم می‌پردازد. در باب ادریس می‌گوید که او همان اخنوخ است و یونانیان نام او را «هرمس» می‌دانند و در تفسیر «ورفعناه مکاناً علیّا» (۱۹: ۵۷) می‌گوید تا روزگار او فرشتگان با آدمیان در تماس بودند و رفت‌وآمد داشتند، چون روزگار خوشیها و نیکیها بود، پس یك‌بار فرشتهٔ خورشید از ادریس اجازهٔ دیدار خواست و او اجازت داد و ادریس از وی خواست تا او را به آسمان ببرد تا در آنجا با فرشتگان به عبادت خدای بپردازد و خدای او را به آسمان چهارم بُرد. و چندین داستان دیگر در این باب نقل می‌کند و می‌گوید هوشنگ قبل از ادریس بوده است

و به نوعی مقایسهٔ تاریخی میان زمان آنها می‌پردازد.

در این فصل علاوه بر سرگذشتِ پیامبران به سرگذشتِ اقوامِ سامیِ باستانی ازقبیل عاد و ثمود ـ که یادکردِ آنان در قرآن نیز آمده است ـ اشارت می‌کند و غالباً به تطبیق قصه‌های سامی و ایرانی می‌پردازد و از این‌لحاظ هم کتابِ او کتابِ کم‌نظیری است، ازقبیل مقایسهٔ ضحاك و نمرود یا سلیمان و جمشید[1] و در بسیاری از این موارد مؤلف عقایدِ دیگر ملل را دربارهٔ حوادث یا پیامبران نقل می‌کند، مانند آنچه از ثنویّه و مانویّه (منانیّه) در بابِ عیسی و آبستنیِ مریم نقل می‌کند و می‌گوید از بعضی دانشمندانِ خُرَّمیّه شنیدم که می‌گفت با مریم همبستر شدند و با آن‌همبستری، روحی نیز از جانبِ خداوند افزوده گردید.

فصل دوازدهم ویژهٔ تاریخ ایران است و بسیاری از روایات مؤلف را در دیگر کتابها نمی‌توان یافت و از این‌لحاظ این فصل یکی از مهمترین فصولِ کتاب برای مورخان ایران به‌شمار می‌رود. در آغاز این فصل ابیاتی از منظومهٔ مسعودی مروزی را به‌فارسی نقل می‌کند که گویا تنها سندِ بازمانده از این حماسهٔ آغازین زبان‌فارسی است و می‌گوید من از آن‌روی به‌یادکردِ این ابیات پرداختم که دیدم ایرانیان آن‌را بسیار گرامی می‌دارند و آن‌را نقاشی می‌کنند.[2] در این فصل مؤلف به اساطیرِ تطبیقی توجهی خاص دارد و غالباً در هر مظنّه‌ای از یادآوری مشابهات افراد یا حوادث غفلت نمی‌ورزد. و ضمناً چنانکه شیوهٔ اوست می‌کوشد که زمینه‌های اساطیری را ـ که با عقل و منطق هماهنگی ندارد ـ به‌نوعی تأویل کند و مانندِ فردوسی بگوید:

ازو هرچه اندر خورد با خرد،

دگر بر رهِ رمز، معنی بَرَد.

بعضی مدارك مؤلف در این فصل از میان‌رفته است و ما نمی‌دانیم آنها به‌لحاظ حجم و کیفیت و زمان تألیف چگونه کتابهایی بوده‌اند، ازقبیل سیرالعجم و قصیدهٔ مسعودیِ مروزی و امثالِ آن. در پایان این فصل بخشی از تاریخ مشترك ایرانیان و اعرابِ جنوب جزیرهٔ عربستان و یمن را می‌آورد و اطلاعات مهمی در بابِ وضع آنها ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که در میانِ اینان آیین مزدکی رواج داشته است.

فصل دوازدهم ویژهٔ بیان ادیانِ مردم روی زمین است، چه اهل کتاب و چه غیرِ آن. در آغاز از مُعَطِّله سخن می‌گوید و اینکه اینان نامهای دیگری نیز دارند ازقبیلِ «ملاحده»، دهریّه، زنادِقه، و مُهمِلَه. در توضیحی که پیرامونِ آرایِ اینان می‌دهد می‌گوید قایل به قِدَمِ اعیان (= جواهر) و اجسام

۱) اینگونه مقایسه‌ها البته، خاص این کتاب نیست. مراجعه شود به تفسیر *کرَامی قرآن*، ورق a ۶۴.
۲) متن: ویُصَوّرونها بوده است و کاتب آن‌را در حاشیه به «ویصونوها» اصلاح کرده است که اصلاحی است نابجا (ج ۳، ص ۱۳۸ دیده شود)؛ چرا که بسیار طبیعی است که ایرانیان چنین منظومه‌ای را ـ که برای ایشان دارای کمالِ اهمیت بوده است و جنبهٔ تاریخی و ملی داشته است ـ مُصَوَّر کرده باشند.

عالم‌اند و می‌گویند که گیاه و جانور، با گذشتِ زمان، از طبایع به‌وجود آمده‌اند و رجوع همه به اصل است و خالق و صانعی ندارند. اینان هر گونه کوششی را که در جهتِ سودِ جسمانی و برآوردن امیال و آرزوهایِ ایشان نباشد روا نمی‌دارند. در اینجا مؤلف نقدی تند و مفصل بر آرای ایشان وارد می‌کند و می‌گوید در عصرِ ما همین «باطنیّهٔ باطِلیّه» اند که در لباسِ شریعت درآمده‌اند ولی درحقیقت همان دهریه و زنادِقه و اهلِ تعطیل‌اند و اینان قومی هستند که تمام محرّماتِ شرایع را مباح می‌دانند و آنچه در ادیان آمده همه را تأویل می‌کنند و زنا و غلامبارگی و غصب و سرقت و تمامِ رذایل را روا می‌دارند.

سپس به یادکردِ ادیانِ براهمه می‌پردازد و می‌گوید در هند نهصد ملّت وجود دارد و آنچه از آنها شناخته شده است نود و نه گروه است که در چهل و دو مذهب جمع‌اند و مدارِ ایشان بر دو اسم است: براهمه و سمنیّه. سمنیّه همان مُعَطِّله‌اند و براهمه بر سه دسته‌اند و در باب هر کدام سخن می‌گوید و تفصیل قابل ملاحظه‌ای در بابِ شرایعِ ایشان نقل می‌کند که چندین صفحه از کتاب را می‌گیرد. سپس در بابِ اهل چین و ثنویّت و آیینِ سمنی ـ که در میان ایشان رواج دارد ـ سخن می‌گوید و از فرخارات ایشان که در آن بُتها را می‌پرستند و نیز آیینهای زندگی اجتماعی در میان ایشان که اطلاعات قابل ملاحظه‌ای است. همچنین دربارهٔ شرایعِ ترك مطالبی را نقل می‌کند و آنگاه در باب حرّانیان سخن می‌گوید. مطالب او در باب حرّانیان بیشتر از کتابی است که احمد بن طیّب سرخسی در این باره تألیف کرده بوده است و صورتِ مفصل تر آن‌را ندیم در *الفهرست* آورده است. آنگاه به یادکردِ ثنویّه می‌پردازد که به‌گفتهٔ مؤلف صنفهای بسیارند: منانیّه (مانویان)، دیصانیّه، ماهانیّه، سمنیّه، مرقونیّه، و کبائنون و صابئون و بسیاری از براهمه و مجوس و هر کس که به دو مبدأ یا بیشتر در جهان قایل است یا در کنار باری تعالی به قدیمی دیگر نیز اعتقاد دارد و این عنوان او را شامل خواهد بود، همچنین اصحاب جُثّه و اصحابِ فضا و اصحاب جوهر که بعضی‌شان برآنند که اصل، نور است و ظلمت. بعد در باب بت‌پرستان سخن می‌گوید و آنگاه به مذاهبِ مجوس می‌پردازد که به‌گفتهٔ مؤلف چندین صنف‌اند: لغیریّه و بهافریدیّه و خُرّمیّه. در اینجا مبانی تفکّرِ کلامی این مذاهب ایرانی را نقل می‌کند و سپس اصول شرایع ایشان‌را نیز نقل می‌کند. نکته‌های مهمی در این بخش وجود دارد که باید در اصل کتاب خوانده شود. امّا نکتهٔ جالبی که در باب «حدود» و اجرای آن در میان مجوس نقل می‌کند جالب است. می‌گوید هر کس دزدی کند و سه‌تن عادل بر دزدیِ او گواهی دهند و خود اقرار کند، بینی و گوشِ او را می‌بُرند و این کار را «درویش»[1] می‌خوانند و تاوانِ آنچه به‌سرقت برده است از او گرفته می‌شود؛

۱) به‌اعتقاد دکتر احمد تفضلی، این کلمه باید «دروْش» باشد (همان داغ و درفش). قابل یادآوری است که در بسیاری از لهجه‌های ایرانی (از جمله کدکن) این کلمه به‌صورتِ «دُرُشْم» Drošm هنوز باقی است و بره‌ها را بعد از تولد با بُرشی مخصوص در گوش آنها، مشخص می‌کنند تا هنگام آمیختن گله‌ها به‌یکدیگر، تشخیص مالكِ آنها آسان باشد. هر مالکی «دُرُشْمِ» خاص خود را دارد.

اگر بارِ دیگر دزدی کرد به دو گواهِ عدل کفایت می‌شود و تاوانِ آنچه به‌سرقت بُرده است از او گرفته می‌شود و آن علامتها را به‌جای یك گواه تلقی می‌کُنند و در موضعی دیگر از بینی و گوشِ او بُریدگی ایجاد می‌کنند. اگر بارِ سوم دزدی کرد یك گواه کافی است و تاوانِ آنچه به‌سرقت بُرده است از او گرفته می‌شود و در جای دیگری از گوش و بینیِ او بُریدگی ایجاد می‌شود. حال اگر بارِ چهارم دزدی کرد بدونِ گواه هرچه را که مُدعی خواستار آن شود باید بپردازد.

در بحثی که مؤلف پیرامون مذهب خرّمدینان پرداخته می‌گوید اینان دسته‌های بسیارند. وَجْهِ جامع ایشان اعتقاد به رجعت است و بر آنند که آنچه در انبیا دگرگون می‌شود «اسم» و «جسم» آنان است وگرنه انبیا، با همه اختلافِ شرایع و ادیانشان، یك چیز بیشتر نیستند و یك‌روح‌اند و این نکته که مؤلف از ایشان نقل می‌کند خواننده را به این تفکر وا می‌دارد که آیا اندیشهٔ «حقیقتِ محمدیّه» را ابن‌عربی از همین خُرّمدینان نگرفته است؟ ـ اندیشه‌ای که در شعرهایِ بعد از ابنِ‌عربی، همه‌جا، شیوع می‌یابد که:

تا صورتِ پیوندِ جهان بود علی بود
تا نقشِ زمین بود و زمان بود علی بود
مسجودِ ملایك که شد آدم ز علی شد
آدم چو یکی قبله و مسجود علی بود
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس
هم صالحِ پیغمبر و داود علی بود[1]

و در آن شاعر (که به‌نام مولوی شهرت یافته و مُسلّماً از او نیست) سعی کرده است تمامِ انبیا را تکرار یك «روح» در تاریخ بداند و تجلیّاتِ یك «حقیقت». در دنبال این سخن مؤلف معتقد است که اینان بر آنند که وحی هرگز منقطع نخواهد شد و هر صاحبِ‌دینی، در دینِ خویش مُصیب است. این اندیشهٔ آنان نیز یادآورِ افکارِ ابن‌عربی است که حتی در بُت‌پرستی نیز همان‌را می‌بیند که در توحید و آیهٔ «وَقَضیٰ رَبُّكَ اَلّاَ تَعْبُدُو اِلّا ایّاه» (۱۷: ۲۳) را چنان می‌فهمد که هر چیز را بپرستی او را پرستیده‌ای.[2]

۱) *شمس الحقایق*، رضاقلیخان هدایت، ص ۱۷۴.
۲) محیی‌الدین در تفسیر «وَقَضیٰ رَبُّكَ اَلّاَ تَعْبُدوا اِلّا ایّاه» (۲۳: ۱۷) همین برداشت را دارد که هرچیز را بپرستی او را پرستیده‌ای (*فصوص الحکم*، چاپ دکتر ابوالعلاء عفیفی، ج ۱، ص ۳۳) و این اندیشه از طریق آرای ابن‌عربی وارد ادبیّات فارسی شده است و شیخ شبستری گفته است (*گلشن راز*، چاپ باکو ۱۰۰):

مسلمان گر بدانستی که بُت چیست
بدانستی که دین در بُت‌پرستی است

←

اندیشهٔ عدم انقطاعِ وَحی ایشان نیز یادآورِ استمرار زنجیرهٔ ولایت در تاریخ است که آن نیز از مهمترین نقاطِ تفکرِ عرفانیِ ابن‌عربی است. می‌گوید اینان از خونریزی پرهیز دارند و ابومسلم را بزرگ می‌دارند و بر ابوجعفر منصورِ دوانیقی لعن می‌کنند که او را کشته است. و بر مهدی بن فیروز صلاة بسیار دارند زیرا از فرزندانِ فاطمه دختر ابومسلم است و ایشان را امامانی است و رسلی که میانِ ایشان آمدورفت می‌کنند و ایشان این رُسُل را «فریشتگان» می‌خوانند. اطلاعاتی که مؤلف در بابِ خرّمیه نقل می‌کند غالباً از مشاهداتِ اوست و از دیدارهایی که با ایشان در ناحیهٔ ماسبذان[1] و مهرجان‌قذق[2] داشته است و عجبا که با همه تعصّبی که این مؤلف در مسلمانیِ خویش دارد و همهٔ ادیان را مورد هجوم قرار می‌دهد، در حق ایشان به‌نیکی سخن می‌گوید که «ایشان به خمر و نوشیدنیها بیشترین تبرّك را می‌جویند و اصل دیانت ایشان اعتقاد به نور و ظلمت است و کسانی از ایشان که ما در دیارشان ـ ماسبذان و مهرجان‌قذق ـ دیده‌ایم، همه در غایتِ نظافت‌جویی و طهارت‌اند و در برخوردِ با مردمان، اهلِ ملاطفت و نیکویی».

سپس به‌یادکردِ شرایعِ اهل جاهلیّت می‌پردازد و می‌گوید در جاهلیّتِ عرب همهٔ ادیان وجود داشته و پیروان همهٔ ادیان در میان ایشان بوده‌اند و توضیح می‌دهد که «زندقه» و «تعطیل» در میان قریش و «آیینِ مزدکی» و «مجوسیّت» در میانِ بنی‌تمیم و یهودیّت و نصرانیّت در بنوغسّان و شرك و بُت‌پرستی در دیگر قبایل ایشان بوده است. و نقل می‌کند که بنوحنیفه، بُتی را که از **حیس** (غذایی از خرما و روغن و سویق) ساخته بودند و سالها عبادتش می‌کردند، در یك قحط سال، خوردند و شعری در این‌باره از یکی از ایشان نقل می‌کند. سپس به یادکردِ بخش مهمّی از شرایعِ اهلِ جاهلیت می‌پردازد و آنگاه به‌تفصیلِ تمام از شرایعِ یهود سخن می‌گوید و از گروهها و دسته‌های گوناگون ایشان[3]. در اینجا هم مطالب مهمّی از کلام یهودی نقل می‌کند و هم مطالب مهمّی از اصولِ شرایع و احکامِ ایشان که باید در اصلِ کتاب خوانده شود. از تأملِ در این منقولات می‌توان نَشت و نفوذِ

←

و حافظ گفته است (دیوان، چاپ قزوینی ص ۳۰۲ و چاپ سایه، با اندکی اصلاح در ضبط نسخه‌های دیگر) :

گر خود بُتی ببینی مشغولِ کار او شو
هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خودپرستی

۱) ماسبذان در پیشکوهِ لرستان قرار داشته است.

۲) مهرجان‌قَذَق، مهرگان‌کدك، بعدها صیمره نام گرفته است. بنا بر گفتهٔ حمدالله مستوفی: «شهری نیك بوده و اکنون خراب است» (*نزهة‌القلوب*، چاپ لسترنج، ص ۷۱).

۳) اخیراً مقاله‌ای در باب مطهربن طاهر و شرایع یهود در این مرجع به‌چاپ رسیده است:
Camilla P. Adang, «A Muslim Historian on Judaism: al Mutahhar b. Tahir al Maqdisi» in: A, Harak, ed., *Contact between Cultures. Vol. I: West Asia and North Africa* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992), PP. 286-290.

بسیاری از خرافـاتِ آن دین را در میان مسلمانان آشکارا ملاحظه کرد. سپس به‌یادکردِ شرایعِ نصارا می‌پردازد و فِرقه‌های مهمّ ایشان و به‌تفصیلِ تمام الاهیّات و مبانیِ احکام ایشان را توضیح می‌دهد.

فصل سیزدهم اطلاعات جغرافیایی خوبی دارد دربارهٔ تمام عالم و با اینکه اطلاعاتِ مُشابِه را می‌توان در کتابهای مفصّلِ جغرافیایی دیگر از قبیلِ مقدسی بشاری (بیاری) و ابن‌حوقل و دیگران یافت، امّا مؤلفِ ما از اسنادی سخن می‌گوید که گویا، امروز، از میان رفته است؛ از قبیلِ آنچه از کتابِ «البُلدان والبُنیان» نقل می‌کند که نه زمانِ تألیفِ آن معلوم است و نه مؤلفِ آن. همچنین از کتب العجم که معلوم نیست کدام کتابها بوده است و در اصل به کدام دوره از تاریخ ایران تعلق داشته است یا از «کتابُ الخواص» محمد بن زکریّایِ رازی که امروز، ظاهراً، هیچ نشانی از آن در دست نیست و به کتابهای دیگر به‌عنوان «طبایع الحیوان» و «طبایع الاحجار» و «طبایع النبات» نیز ارجاع می‌دهد. علاوه بر اینها، بخش مهمّی از دیدارها و سفرهای خویش می‌آورد و بسیاری از توصیفهای او، از مشاهداتِ اوست، مانند آنچه دربارهٔ مسیرِ مصر به قلزم و از قلزم به طور نقل می‌کند یا تحدید حدودی که در بابِ خلیجِ فارس و الخلیج الفارسی دارد.

کراچکوفسکی ـ که جامعترین تحقیق در بابِ جغرافیانویسان دورهٔ اسلامی را در کتابِ خویش به‌سامان رسانیده است ـ دربارهٔ این کتاب عقیده دارد که کتابی است، به‌لحاظ جغرافیایی، اصیل و دارای اطـلاعـات و منـابـعِ دستِ‌اول. کراچکـوفسکی معتقـد است که مؤلف این کتـاب در کارِ جغرافیانویسی تاحدودی وابسته به مکتبِ جغرافیای ریاضی است[1] و محمد کردعلی نیز می‌گوید که این کتاب دارای فوایدِ جغرافیایی و تاریخی بسیار مهمی است.[2]

نکتهٔ قابلِ یادآوری در بخشِ جغرافیاییِ کتاب، ضبطی است که مؤلف از کلمه «آبسکون» به‌شکل «غابسکین» می‌دهد و به‌صورت مکرّر این ضبط را می‌آورد و نیز تعریفی که از کلمهٔ «بهار» می‌دهد که «بهار برابر است با سیصد و سی‌وسه من زر» و معلوم نیست که میانِ این تعریف او و «بهار» ـ به‌معنیِ مَعْبَد در ناحیهٔ هندوچین ـ چه رابطه‌ای است.

در پایان، بخشی هم در بابِ سرنوشتِ آیندهٔ شهرها، براساس همان‌عقاید نشوری و آخر الزمانی، می‌آورد که ویرانیِ هر شهری به چه بلایی و بر دستِ چه قومی خواهد بود.

فصلِ چهاردهم در یادکردِ انساب و «ایّام» عرب است و مروری است در کمال اختصار بر آهَمِ این قبایل و سرگذشتِ ایشان. نوع اطلاعات آن در حدِّ تلخیص کتابهای مهمی است که از این‌دست وجود دارد و صاحبنظران می‌توانند بگویند که این بخش آیا اطلاع دستِ‌اوّلی دارد که در کتابهای دیگر نباشد یا نه.

۱) *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، کراچکوفسکی، ص ۲۲۵.

۲) *المقتبس*، ج ۳، ص ۲۱۹.

فصل پانزدهم در یادکردِ مولد و منشأ و مبعثِ پیامبر اسلام(ص) است تا هجرت. این فصل با اختلافاتی تلخیص‌گونه‌ای از سیرهٔ ابن‌هشام یا یکی از منابعِ آن کتاب می‌نماید. و تلخیص بسیار خوبی است از مجموعهٔ آن وقایع.

فصل شانزدهم در باب غزوه‌ها و سریّه‌های پیامبر(ص) است که درحقیقت ادامهٔ فصلِ قبلی است و احتمالاً از واقدی و ابن‌هشام تلخیص شده است.

فصل هفدهم نیز ادامهٔ فصلهای قبلی است دربارهٔ خَلق و خُلق پیامبر(ص) و سیرت و خصایص آن‌حضرت و شرایع او و مدت عمرش و همسران و خویشان او. برروی هم استنادِ مؤلف به همان کتبی است که در دو فصلِ قبل یادآور شدیم. بااین‌همه نکاتِ خاصی نیز می‌آورد که در آن کتابها نیست، ازجمله در مسئلهٔ ایمان ابوطالب می‌گوید شیعه بر آنند که ابوطالب عموی پیامبر و نیز پدرش عبدالله هردو ایمان آورده بودند و از بعضی شیعه نقل می‌کند که آنان عقیده دارند در تبار پیامبر هیچ مشرکی و کافری تا آدم نبوده است. سکوتِ مؤلف در بابِ این نظریه او را ـ که گاه تمایلات دیگری نیز نسبت به اندیشه‌های شیعی دارد ـ تاحدّی از لحاظ عقیده مشخص‌تر می‌کند. در موارد دیگری نیز برخوردِ او با عقاید شیعه ملایم است. این اندیشه که در تبارِ پیامبر(ص) تا آدم هیچ‌کس کافر و مشرك نبوده است یکی از زمینه‌های نظریهٔ ازلیّتِ نور محمدی است که در تشیع و تصوّف دوره‌های بعد دارای کمال اهمیت است و این تصریحِ مؤلفِ ما، در نیمهٔ اول قرن چهارم، سند کهنی است در باب این فکر. در بخشی که مؤلف ویژهٔ معجزات رسول(ص) پرداخته، عباراتی از انجیل با خط و زبانِ عبری نقل کرده و سپس آنها را با خطِ عربی آوانویسی و آنگاه ترجمه و تفسیر می‌کند که نشان می‌دهد او عبری می‌دانسته است. در مواردِ دیگری نیز، چنانکه پیش از این دیدیم، دلایل قابل ملاحظه‌ای بر عبری‌دانی او در کتاب دیده می‌شود. در دنبال همین منقولات هم بحثی در باب کیفیت خط و آواشناسی زبان عبری دارد که نشان‌دهندهٔ آگاهی اوست. یکی از اسناد او در باب معجزات پیامبر قصیده‌ای است از قُطرُب (ابوعلی محمد، نحویِ معروف، متوفیٰ ۲۰۶ هـ.ق) که ابیاتی از آن‌را نیز به‌تفاریق نقل می‌کند. در این فصل وقتی وارد مبحثِ شرایع پیامبر می‌شود، برای یك‌یك آنها توجیهاتِ عقلانی نیز عرضه می‌کند، چه دربارهٔ طهارت و چه دربارهٔ نماز و روزه و حج و دیگر سنّتها.

فصل هیجدهم در یادکردِ افاضلِ صحابهٔ رسول(ص) از مهاجر و انصار است. بخشهایی از این فصل را مؤلف احتمالاً از کتاب *المعارفِ* ابن‌قتیبه گرفته است و خود در موارد دیگری از کتاب *المعارفِ* ابن‌قتیبه به‌تصریح مطلب نقل کرده است.

فصل نوزدهم یکی از مهمترین فصُولِ کتاب است و آن‌بحث از مقالات اهل اسلام است که در آغاز مؤلف به ریشه‌یابی اختلافات می‌پردازد و مرکز آن‌را در چهار مورد می‌داند: مسئلهٔ امامت بعد از رسول(ص)، مسئلهٔ احکام مربوط به اهل ردّه در روزگارِ ابوبکر و مسئلهٔ مخالفتها با عثمان و چهارم خروجِ طلحه و زبیر و عایشه در بیعت با علی(ع) و استمرارِ مخالفتِ با او از طریق عمروعاص و معاویه.

مؤلف نخست از فرق شیعه آغاز می‌کند و سی‌ودو فرقه از ایشان‌را نام می‌برد و در دو گروه عمده آنان را رده‌بندی می‌کند: زیدیّه و امامیّه. و می‌گوید که عنوان مذموم ایشان «رافضه» است. و بعد در چشم‌اندازی دیگر شکل‌گیری شیعه را در حیات امام علی بن ابی‌طالب در سه وَجْه می‌بیند: گروه اول کسانی که موالاتِ علی(ع) پیشه کرده بودند، ازقبیل عمّار و سلمان و مقداد و ابوذر که می‌گوید در حق ایشان نمی‌توان جز به‌نیکی سخن گفت. گروه دوم کسانی که در امر عثمان و میلِ به ابوبکر و عمر گرایشی داشته‌اند، ازقبیل مالك اشتر و عمرو بن حمق و محمد بن ابی‌بکر و همین احوال را در روزگار عثمان و شیخین اظهار می‌داشته‌اند. گروهِ سوم پیروانِ عبدالله سبا هستند که علی(ع) را خدا می‌دانستند و چون‌او ایشان‌را به‌خاطر این عقایدشان به آتش عذاب داد، گفتند اینك دیگر هیچ شکی باقی نماند که تو خدایی زیرا اوست که به آتش می‌بَرَد. بعد از شهادت علی(ع) شیعه چندین گروه شدند: گروه اول، امامیه که بعد از علی(ع) به امامتِ حسن(ع) تا مهدی(ع) قایل است. مؤلف در اینجا یادآور می‌شود که مهدی همان کسی است که حسین بن منصور حلّاج در کتاب «الاحاطة والفرقان» خویش از او یاد کرده است و شمارِ امامان‌را با شمارِ دوازده ماهِ سال برابر دانسته است که «همانا شمارهٔ ماهها نزدِ خدای دوازده است» (۹: ۳۶). مؤلف می‌گوید اینان به امامان دوازده‌گانه قایل‌اند و معتقدند که مردم پس از رسول(ص) همگان‌از دین برگشتند مگر شش‌تن که عبارت‌اند از سلمان و مقداد و جابر و ابوذر و عمّار و عبدالله بن عمر. و اینان برآنند که جامعهٔ مسلمانان «دارِ کفر» است چندان‌که اگر تیراندازی تیری در یکی از مساجد بیندازد بر مسلمانی نخواهد خورد. اینان اگر سکوتی می‌کنند از بابِ «تقیّه» است و «مدارا». بعد به تعریفِ یك‌یك فرقه‌های شیعه می‌پردازد. درموردِ سبائیه ـ که طیّاره نیز خوانده می‌شوند ـ می‌گوید اینان معتقدند که نمیرند و علی(ع) نیز نمرده است بلکه در «ابر» است و چون صدایِ رعد را بشنوند گویند علی(ع) خشم گرفته است. و گروهی از اینان عقیده دارند که روح‌القدس در پیامبر بود، همان‌گونه که در عیسیٰ بود، سپس به علی(ع) و آنگاه به حسن(ع) و حسین(ع) و دیگرِ امامان انتقال یافت. و اینان قایل به تناسخ و رجعت‌اند. و بعضی از ایشان عقیده دارند که ائمه انواری از نور الاهی‌اند و یا پاره‌هایی از وجود خدایند. و این مذهب حلاجیّه است. و اگر این سخن مؤلف درست باشد، می‌توان به بخشی از تمایلاتِ شیعی در فکر حلّاج پی بُرد. در تأییدِ این امر، مؤلف شعری را که از ابوطالب صوفی شنیده است نقل می‌کند. مضمون آن‌همین سخن است که ائمه انوارِ الاهی‌اند. و این ابوطالب صوفی همان ابوطالبِ صوفیِ اخمیمی است که با مؤلف ما چند جای دیگر هم دیدار داشته است و از این‌قرار باید او را هم در گروهِ پیروان حلّاج به‌شمار آورد. نکاتی که مؤلف از او نقل کرده به‌لحاظ تاریخ تصوف دارای کمال اهمیت است، چون‌از جزئیات زندگی این شخص اطلاع بسیار کم است. از عجایب اینکه مؤلف فرقه‌ای از شیعه را یاد می‌کند به‌نام روندیه یا هریریّه که بعد از پیامبر به امامتِ عباس بن عبدالمطلب و فرزندان‌او قایل‌اند و استدلال ایشان‌این است که عمو بر عموزاده مقدم است. و از فرقه‌ای از ایشان‌نقل می‌کند که در روزگار منصور، در هاشمیّه، گرد

آمده بودند و پیرامونِ قصر او طواف می‌کردند و او را خدای خویش می‌دانستند و او ایشان‌را به شمشیر از خویش راند و گروهی از ایشان به حلب رفتند و به گمراه کردنِ مردمان پرداختند، بالهایی بر خویش بسته بودند و از بلندای تلّی خود را به‌زیر می‌افکندند که ما فرشتگانیم و بال داریم. در باب باطنیّه می‌گوید: صنفها و دسته‌های بسیارند و عموماً اعتقاد به امامت و تأویل باطن قرآن‌را مدعی‌اند و هر که خواهد تا سستیِ مذهب ایشان بیند گو در کتابهای ایشان نگر تا بداند که اینك سی‌سال از زمانی که برای خروج خود تعیین کرده‌اند گذشته است و مسلمانان با پاسخ به این دعویها، ایشان‌را خوار و خفیف می‌دارند. مؤلف در سراسرِ کتاب نسبت به باطنیّه خشم و نفرتی خاص دارد. در اینجا نیز آن را نهان نمی‌دارد. می‌گوید مردمان بر دو گروه‌اند: یا اهل کفرند یا اهل ایمان. و این باطنیان می‌خواهند تا راهِ سومی اختیار کنند، کیست که نتواند تأویلاتِ ایشان‌را بدانچه خود مایل است بازگرداند؟ و می‌افزاید که هیچ‌کس مانندِ ابن‌رزام نتوانسته است ایشان‌را رسوا کند. مؤلف می‌گوید گروهی بر آنند که آغازِ کار باطنیان در ایّام ابومسلم بوده است که خُرّمدینان خواستند تا فرمانروایی را به عجم انتقال دهند و این نحله را بنیاد نهادند و از برای جاهلان آراستند و در نهان مردم را بدان خواندند و حاصل امر ایشان تعطیل است و الحاد. سپس به یادکردِ فرقه‌های خوارج می‌پردازد که بیست‌ویك فرقه‌اند و می‌گوید عنوان مشتركِ همهٔ اینان چهار نام است: خوارج و شُراة و حروریّه و حکمیّه و لقب مذموم ایشان «مارقه» است و اصول عقاید ایشان عبارت است از کافر دانستن علی(ع) و تبرّی از عثمان و کافر دانستنِ مرتکبِ گناه و خروج بر امام جائر. سپس به یادکردِ فرقه‌های مشبّهه می‌پردازد و در این چشم‌انداز، او مفهومِ تشبیه را عام درنظر دارد. بنابراین همهٔ اربابِ دیانات را که تمایل تشبیهی دارند درنظر دارد، نه‌فقط مسلمانان را. به‌همین‌دلیل در کنارِ فِرَقِ اسلامی قایل به تشبیه از عامّهٔ نصارا و تمامیِ یهود، بجز عنانیّه، یاد می‌کند. در فهرستِ مؤلف ما مشبهه عبارت‌اند از: هشامیّه، مغیریّه، یمانیّه، مقاتلیّه، کرامیّه، جواربیّه، و بسیاری از اصحابِ حدیث و اصحابِ فضا و عامّهٔ نصارا و یهود بجز عنانیّه. درمورد هشامیّه که پیروان هشام بن حکم‌اند گوید هشام عقیده داشته است که باری‌تعالی جسمی است طویل و عریض. نوری است از انوار. دارای اندازه است. میان‌پُر است. و همچون سبیکه‌ای است که از هرسوی می‌درخشد. بوی او همان طعمِ اوست و طعم او همان رنگِ اوست. او در لامکان بود و مکان‌را آفرید. دارای اَبعاض است و اندازهٔ آن هفت‌وجب! از فرقهٔ مُغیریّه ـ که اصحاب مغیرة بن سعدند ـ نقل می‌کند که «خدای‌تعالی در صورت مردی است از نور و تاجی از نور بر سر دارد. و تمامِ اعضایِ مرد را داراست. و از قلب او حکمت می‌جوشد. و حروفِ الفبا (ابجد) بر عددِ اعضای اوست: الف، دو قدمِ اوست و میم سرِ اوست و سین صورتِ دندانهایِ اوست. و ع و غ دو گوشِ اوست و صاد و ضاد صورتِ چشمهایِ اوست» که یادآورِ تشبیهاتِ حروفیِ دوره‌هایِ آغازینِ شعر دری است و يك رباعی متأخران‌را به‌یاد می‌آورد:

بر صفحهٔ چهره خالق لم‌یزلی معکوس وجلی نوشته نام دو علی

و از مقاتلیّه نقل می‌کند که آنان معتقدند خدای‌تعالی هفت‌وَجَب است به‌وَجَبهای خودش! در بابِ کَرّامیّه می‌گوید: «اینان اصحابِ محمّد بن کرام‌اند و در خانقاه[1] سکونت دارند و معتقدند خدای جسم است امّا نه همچون اجسام و مماس با عرش است.» و درمورد اصحاب فضا می‌گوید: «اینان معتقدند که باری‌تعالی جسم است نه همچون اجسام. بسیط است و جایِ تمام اشیا.» و از یکی از صوفیه نقل می‌کند که گفته است گاه پروردگار را در کوچه و رهگذر دیدار می‌کند و با او معانقه می‌کند و او را می‌بوسد. درمورد فِرَقِ معتزله بحثی جامع و فشرده دارد که در کتابهای کلامی به‌تفصیل می‌توان آن‌را دید. می‌گوید بنیادِ مذهبِ ایشان پنج امر است: توحید[2]، عدل، وَعید، امر به‌معروف و نهیِ از منکر والمنزلة بین‌المنزلتین. و می‌گوید هرکس در مسئلهٔ «توحید» با ایشان مخالفت کند او را «مشرك» می‌خوانند و هرکس در مسئلهٔ «صفات» مخالفت کند او را «مشبّه» می‌نامند و هرکس در مسئلهٔ «وعید» مخالفت کند «مُرجی» می‌خوانند. می‌گوید همگان اجماع دارند که باری‌تعالی را نمی‌توان دید، مگر ابوبکر اخشیدی صاحب ابوعلی جُبّائی که قایل به رؤیت است و همگان برآنند که نباید گفت «قرآن قدیم است»، مگر عبداللّه بن محمّدِ ابهری قاضی نهاوند. و همگان برآنند که خدای‌تعالی معاصی را بر بندگان مقدر نداشته است، مگر جعفر بنِ حرب. و از عبّاد بن سلیمان نقل می‌کند که او گفته است المعدوم لیس بشیء[3]. بنابراین سابقهٔ تاریخی این فکر را مشخص می‌کند. بعد مطلبی از کتاب *فضایح‌المعتزلة* ابن‌راوندی نقل می‌کند که همان‌جا باید خواند. سپس به یادکردِ فرقه‌های مرجئه می‌پردازد، یعنی رقاشیّه و زیادیّه و کرامیّه و معاذیّه. و می‌گوید بنیادِ مذهبِ ایشان این است که بر مرتکبانِ کبایر ـ که بی‌توبه درگذشته باشند ـ نباید به عذاب یا عفو، حکم کرد و باید کار را به خدای «ارجاء» کرد. و دربارهٔ معاذیه می‌گوید اینان پیروانِ یحیی بن معاذ رازی‌اند که معتقدند خداوند هیچ‌کس را به هیچ گناهی ـ مادام که منجر به کفر نشده باشد ـ عذاب نخواهد کرد. و این نکته به‌لحاظ تاریخ تصوف، نکتهٔ مهمّی است در شناختِ یحیی بن معاذ. و کرامیّه را در سه گروه: صواکیّه و معیّه و ذمیّه تقسیم‌بندی می‌کند که قابل توجه است. سپس درموردِ فرقه‌های مجوّره و مجبّره سخن می‌گوید و از دیدارِ خویش با ابوالعباسِ سامری، در مرو، یاد می‌کند که او از همین فرقهٔ جبریان بوده و عقیده داشته است که خدا مؤمن را مؤمن و کافر را کافر آفریده است. آنگاه به یادکردِ فرقه‌های صوفیه می‌پردازد و آنان‌را در چهار دسته تقسیم‌بندی می‌کند که به‌لحاظِ تاریخِ تصوف دارایِ کمالِ

۱) اصل خانقاه بوده و هوار، آن‌را به خانقه تصحیح کرده است. مراجعه شود به مقدمهٔ *اسرارالتوحید*، انتشارات آگاه، ج ۱، ص صد و بیست و هشت.

۲) توحید، در اینجا به‌معنی مطلق یکتاپرستی نیست، بلکه نفی صفتِ زاید بر ذات از آن اراده می‌شود.

۳) *البدء*، ج ۵، ص ۱۴۳ و مقایسه شود با وُلْفسُن، *فلسفهٔ علم کلام*، فصل پنجم، در باب سابقهٔ تاریخی این فکر در میان مسلمانان.

اهمیّت است. می‌گوید: از ایناناند حسنیّه و ملامتیه و سوقیّه و معذوریه. و سزجملهٔ سخنِ ایشان این است که اینان بر هیچ مذهبِ معلومی نیستند زیرا به «خواطر» و «مخاییل» اعتقاد دارند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای می‌گرایند. گروهی از ایشان قایل به حلول‌اند چنان‌که یکی از ایشان نقل می‌کند که می‌گفت: «مسکن او (باری‌تعالی) در عارضِ اَمْرَدان‌است». گروهی از ایشان‌قایل به اباحه و اهمال‌اند و به ملامتِ ملامتگران توجهی ندارند. و گروهی از ایشان‌قایل به عذرند، بدین‌معنی که کافران‌را در کفرشان معذور می‌دانند زیرا خدای‌تعالی بر ایشان تجلّی نکرده است. و گروهی از ایشان بر آنند که خدای‌تعالی هیچ‌کس را عذاب نمی‌دهد و توجّهی به خلقِ خود ندارد. و گروهی از ایشان قایلِ به تعطیل محض و الحادِ خالص‌اند و کارشان خوردن و پوشیدن و سماع و پیرویِ از هواهای نفس است. سپس دربارهٔ اصحابِ حدیث ـ که لقبهای ایشان متعدد است ازقبیل «حَشْویّه» و «مخلوقیّه» و «لفظیّه» و «نصفیّه» و «فاضلیّه» و «صاعدیّه» و «ساویّه» و «مالکیّه» ـ سخن می‌گوید که بنیادِ اعتقادشان بر این است که ایمان «قول» است و «عمل» است و «معرفتی» است که از رهگذرِ طاعت روی در افزونی می‌آورد و با معصیت می‌کاهد و اینان قرآن‌را مخلوق نمی‌دانند و مؤلف می‌گوید من در شوش محمد بن خالویه را دیدم که از احمدِ حنبل نقل می‌کرد که از پدرش نقل کرد که «هر که بگوید قرآن‌مخلوق است کافر است». اگر عبارت افتادگی نداشته باشد معلوم می‌شود که این سخن چنان‌که بعدیها مدّعی شده‌اند حدیث نیست.

فصل بیستم در یادکردِ مدّتِ خلافتِ صحابه است و حوادثی که روی داده تا روزگارِ امویان. این فصل نیز به‌لحاظِ تاریخ ایران‌دارای کمالِ اهمیت است و در یادکردِ حوادث نکاتی دارد که با بعضی از این خصوصیات، شاید، در متونِ دیگر نتوان یافت. مثلاً درموردِ شکست یزدگرد و فرار او به مروِ شاهجان و اموال و ذخایری که او به‌همراه خود داشته است، می‌گوید ابن‌مقفع روایت کرده است که در میانِ این ذخایر، از زری که قباد سکّه زده بود هفت‌هزار آنیه بود و هر آنیه‌ای مشتمل بر ده‌هزار مثقال، سوایِ آنچه از سکّه‌های دیگر پادشاهان بود؛ ازجمله هزار حمل سبیکه‌های غیرِمضروبه که هنوز سکّه زده نشده بود. در این فصل از روایاتِ ابنِ‌مقفع و «خدای‌نامه» مطالبی نقل می‌کند که به‌این‌صورت در کتابهای دیگر مشهور نیست. از همین «خدای‌نامه» نقل می‌کند که چون‌یزدگرد به آسیای دیه زرق (یا رزیق)[1] پناه آورد به آسیابان گفت: «مرا پنهان کُن، کمربند و سوارِ (دستبند) من از آن‌تو.» و بهایِ این کمربند و سوار، خراجِ تمامِ کشورِ ایران‌بود. مرد آسیابان‌بدو گفت: «کرایهٔ آسیا روزی چهار درهم است اگر چهار درهم بدهی آسیا را تعطیل می‌کنم وگرنه، هیچ!» در توصیفی که از همراهانِ یزدگرد کرده است می‌گوید: سه‌هزار مرد از حَشَمِ او همراه وی بودند: هزار تن از اسواران‌و فرزندانِ ایشان‌و هزار خنیاگر و هزار آشپز و فرّاش و دو پسرش فیروز و بهرام و سه دخترش ادرك و

۱) دربارهٔ ضبطِ درست آن مراجعه شود به تعلیقات *اسرارالتوحید* ج ۲، ص ۷۴۶ .

شهره و مروارید. و چون‌او کشته شد اسواران‌در بلخ سکونت اختیار کردند و خنیاگران‌در هرات و فرّاشان در مرو.

فصل بیست‌ویکم تاریخ امویان‌است. در بخشهایِ آغازیِ این فصل داستان کربلا را به‌گونه‌ای معقول و معتدل روایت کرده است و در پایان می‌گوید که روافض را در این قصّه اَفزونیها و نقشگریهاست که نشان می‌دهد شیعیان پرده‌های نقاشی از ماجرای کربلا ترتیب می‌داده‌اند. بااین‌همه مؤلف می‌گوید در همینهایی که نقل کردم جای سخن بسیار است و از مردمان کسانی هستند که منکر آنند که یزید حکم به قتلِ حسین داده باشد یا بدان راضی بوده باشد. و مؤلف از ابوطالبِ صوفیِ اخمیمی نقل می‌کند که ولید قرآن‌را هدف تیر قرار می‌داد و می‌گفت: «تو هر جبّارِ عنیدی را تهدید می‌کنی / اینك منم جبّارِ عنید / روزِ رستاخیز چون پروردگارِ خویش را دیدار کردی / بگو که یزید مرا پاره‌پاره کرد.» و از تاریخ خورزاد نقل می‌کند که سفیانِ ثوری از اعوانِ شُرطه بود و در برابرِ مُزدِ روزی سه‌درهم از پیکرِ به‌دارآویخته‌شدهٔ زید بن علی بن‌الحسین نگهبانی می‌کرد و این نکته در تاریخ تصوف، تا آنجا که می‌دانیم، ناشناخته بوده است.

آخرین فصل کتاب در تاریخ خلفای عباسی تا عصر مؤلف است، یعنی تا سال ۳۵۵ هجری. که بخشهای آغازی این فصل تفصیلی بیشتر دارد، ولی خلفای بعد از المعتمد (متوفی ۲۷۹) تا المطیع (که در ۳۳۴ به‌خلافت رسید) را در چند سطر گزارش کرده است. امّا تصویری که از ظهور دولت عباسی و حوادث مهم روزگار خلافت اینان ازقبیلِ سرگذشتِ ابومسلم خراسانی و ماجرای برمکیان یا نقشِ خداش در تأسیس مذهبِ باطنیگری و ماجرای بابكِ خرّم‌دین می‌آورد، دارای اطلاعاتِ تفصیلی و نکات بسیار مهمّی است که جای دیگر شاید یا نباشد یا بدین‌شکل ثبت نشده باشد. این کتاب، برروی‌هم یکی از مهمترین منابعِ شناختِ نهضتِ خُرّمدینان‌و اصولِ عقایدِ ایشان است و از این لحاظ شاید بی‌مانند باشد. زیرا مؤلف، علاوه بر تماس مستقیم با ایشان، از کتابهای آنان‌نیز مطلب نقل می‌کند که «در کتاب الخرمیّه چنین خواندم...».[1]

۱) *البدء*، ج ۲، ص ۲۰.

ارزشهای کتاب

در تحلیلی که به‌اجمال از فصولِ کتاب کرده‌ایم، بیش و کم بر ارزشهای عمومی و امتیازاتِ ویژهٔ این کتاب اشارت رفته است. در اینجا، به‌اختصارِ هرچه تمامتر، چند جنبه از ارزشهای آن‌را، به‌طور خاص، موردِ نظر قرار می‌دهیم:

۱) از دیدِ تاریخِ فلسفه در ایران و اسلام

هنگامی که بخواهند تاریخ تفصیلیِ تفکرِ فلسفی در ایران و اسلام را بنویسند، این کتاب، یکی از مهمترین منابعِ آن تحقیق خواهد بود، هم به‌لحاظِ اشتمالِ بر «زبانِ فلسفی» قرونِ اولیهٔ اسلامی و هم به‌لحاظِ نقل اندیشه‌های مختلف در حوزهٔ الاهیّات و کلام و نیز منقولاتی که از متفکرانِ یونانی به‌روایتِ فلوطرخس و دیگران می‌آورد، که اسنادِ ترجمه‌های این متون شاید در جای دیگر باقی نمانده باشد و برای شناختِ میزانِ انتقالِ اندیشه‌های یونانی و تفکرِ دیگر ملل در شکل‌گیری تفکر فلسفیِ مسلمانان و ایرانیان، از هرلحاظ، قابل‌توجه است.

۲) از دیدِ اسطوره‌شناسی

بخش عظیمی از این کتاب وقفِ بر مسائلی شده است که یا تمام یا بخشهایی از آن حوزهٔ

مطالعات مربوط به اساطیر است و مؤلف، خود، گاه به تطبیقِ این اساطیر می‌پردازد و سلیمان و جمشید یا ابراهیم و فریدون و یا نمرود و ضحاك را مقایسه می‌کند. بخشِ آخرت‌شناسی و نشوریّات کتاب بسیار غنی است و روایاتِ ملل و مذاهب مختلف را در باب تصوری که از پایانِ جهان دارند، به‌دقّت تمام، نقل می‌کند. این فصل در تفسیرِ تحولاتِ تاریخ و جامعه و فراهم آوردنِ زمینه‌های روحی برای پذیرفتنِ بعضی رویدادها، از مهمترین بخشهای روان‌شناسیِ حوادثِ تاریخ است که کمتر بدان توجّه شده است.

۳) از دیدِ دین‌شناسی

علاوه بر مطالبی که مؤلف در مطاوی کتاب در بابِ عقاید ملل و مذاهب مختلف نقل می‌کند، دو فصل اساسی از بیست‌ودو فصلِ کتاب ویژهٔ فرق و مذاهب اسلامی و شرایع و ادیانِ باستانی است و در هر دو فصل نکات و اطلاعات بسیار مهمّی را می‌آورد که گاه از دیدارهای خصوصیِ او با طرفداران این مذاهب و شرایع حاصل شده است و در هیچ کتابِ دیگری نمی‌توان آن‌را یافت. مرحوم محمد کردعلی در این باره می‌گوید: «این کتاب یکی از مهترینِ کتابها در زمینهٔ ملل و نحل است.» و حتی از همین توغّلِ مؤلف در مسائل مربوط به ادیان و مذاهب، کُردعلی، می‌کوشد که کتاب را به‌ابوزیدِ بلخی نسبت دهد که در این باره فردی برجسته بوده است.[۱]

۴) از دیدِ جغرافیا

مؤلف، فصلی ویژهٔ جغرافیا پرداخته که با همه حجم اندکی که دارد، دارای اطلاعات بسیار مهمی است. کراچکوفسکی محقق روس، که یکی از جامعترین مطالعات را در بابِ جغرافیانویسی در ایران و اسلام پرداخته است، دربارهٔ مطهر بن طاهر و کتابِ *آفرینش و تاریخ* او، می‌گوید:

«مطهر بن طاهر، تنها یك گردآورندهٔ سخنانِ دیگران نیست. او به منابع مکتوب بسنده نکرده و از مجموعه‌ای که خود می‌دانسته چگونه آنها را برگزیند، به روایت نیز پرداخته است. او با یهود و ایرانیان زردشتی و حتی هندیان نیز روابط داشته و چنان به‌نظر می‌رسد که شناختی نیك نسبت به گاهشماریِ هندی داشته است... و او عمرِ جهان را در نزدِ هندیان به چهارمیلیارد و سیصد و بیست‌میلیون سال و با ارقامِ دوانگاری (Devanagari)[۲] محاسبه می‌کند و همین محاسبه نشان می‌دهد

۱) *المُقْتَبِس*، ج ۳، ص ۲۱۹.
۲) *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۵.

که او ذاتاً جغرافیا را از چشم‌اندازِ ریاضی و نجوم مطرح می‌کند.»[1]
و جای دیگر می‌گوید:

«به این دلایل است که منابعِ «کتابِ آفرینش و تاریخ» جداً متنوع است... و شاید پیوندِ استوارِ او را با مکتبِ کلاسیك جغرافیانویسی، در توجّهِ بسیارِ او به «ایران» و «ایرانشهر» ـ آن‌گونه که او خود این سرزمین را بدان‌نام می‌خواند ـ بتوان ملاحظه کرد... از همهٔ این نکات آشکار می‌شود که حوزهٔ مضمونیِ این کتاب بسیار متنوّع است و مؤلف سخت نیازمند اصالت است.»[2]

۵) از دیدِ تاریخ‌نگاری

بیشترین حجم کتاب، درمجموع، تاریخ است؛ تاریخِ ایران باستان و عربِ جاهلی و تاریخِ پیامبران و شاهانِ قدیم و چندین فصل هم ویژهٔ تاریخ اسلام و زندگینامهٔ رسول(ص) و یارانِ او و خلفای راشدین و امویان و بخشی از عباسیان تا روزگارِ مؤلف دارد. در تمام این بخشها، گاه، به کتابها و اسنادی ارجاع می‌دهد که امروز در‌دست نیست و قرنهاست که از میان رفته است و تنها راویِ آن سخنان همین مؤلف ماست. در بابِ ارزش تاریخی کتاب، روزنتال که یکی از جامعترین کتابها را در بابِ تاریخ‌نویسی در میانِ ایرانیان و مسلمانان نوشته است، معتقد است که مطهر بن طاهر، تاریخ را با دیدیِ فلسفی نگریسته و در آغازِ کتابِ خویش بحثی نظری پیرامونِ «شناخت» و «خرد» آورده است و به اهمیّتِ فرهنگیِ ادیان و مذاهبِ پیشین توجّه بسیار کرده است و بر روی هم کوشیده است که میان فلسفه و تاریخ پیوندی استوار برقرار کند.[3]

۶) از دیدِ تاریخِ تصوف

فصل کوتاهی که مؤلف در معرفی فرقه‌های تصوف پرداخته و دسته‌بندیِ فرقه‌های ایشان کاملاً تازگی دارد و با این عنوانها و از این چشم‌انداز چنین طبقه‌بندیی تا عصر مؤلف و حتی قرنها بعد از او، نداشته‌ایم. مؤلف با بعضی از صوفیانِ عصر مراوده داشته و از ایشان نکاتی را نقل می‌کند که در جاهای دیگر نمی‌توان یافت؛ مانند آنچه در بابِ فرقهٔ معاذیّه، پیروانِ یحیی بن معاذِ رازی، آورده است[4]، یا

۱) Devanagari کلمه‌ای است از ریشهٔ سانسکریت از Deva به‌معنی خدا و nagari (نگاری) به‌معنی خطی که ویژهٔ کتب مقدس سانسکریت است و در کتابت بسیاری از زبانهای جدید هندی از آن استفاده می‌شود.
۲) *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۶.
۳) *علم‌التاریخ عندالمسلمین*، ص ۱۸، ۱۶۱ و ۱۸۸.
۴) *البدء*، ج ۵، ص ۱۴۵.

آنچه در بابِ همکاریِ سفیانِ ثوری با شُرطه و نگهبانی از چوبهٔ دارِ حضرت زید بن علی بن‌الحسین(ع) در برابرِ مزدِ روزی سه‌درهم نقل می‌کند[1] و وصفی که از صوفیانِ حلولی و مقایسهٔ ایشان با تصوفِ هنـد دارد[2] و یا توصیفی که از دیدارِ خویش در فارس با مردی نقل می‌کند که قایل به حلول بود و بااین‌همه اهلِ صیام و قیام و زهد بود و آرای خود را از مردمان پنهان می‌داشت، یا آنچه از ابوطالب اخمیمی در مصر شنیده و نقل کرده و نیز شعری که از سروده‌های ابوطالب اخمیمی آورده و از زبان گوینده نقل کرده و اندیشه‌های شیعی را در تصوف او و نیز رابطهٔ او را با حلاج از خلال آن می‌توان استنبـاط کرد و محققان تاریخِ تصوف نیك آگاه‌اند که اطلاعات در بابِ این مرد بسیار نادر و عزیز است[3]، یا اطـلاعـاتی که از کتـابِ «الاحـاطـة والفرقان» حسین بن منصور حلّاج و روابطِ او با اندیشه‌های شیعی و مهدویّت نقل می‌کند.[4]

۷) از دیدِ تاریخِ ادبیات

شاید یکی از امتیازاتِ این کتـاب اشتمالِ آن بر مقداری شعر از دورهٔ جاهلیِ عرب و عصر اسلامی باشد که بعضی از این شعرها را در هیچ جای دیگر نتوان یافت، از جمله شعرهایی که از اُمَیّة بن ابی‌الصلت شاعرِ دورهٔ جاهلی و معاصر رسول(ص) نقل می‌کند که در هیچ جای دیگر نیامده است یا اگر آمده بدین تفصیل نیست و آشنایان با ادب عرب نیك می‌دانند که شعرِ امیّه به‌لحاظِ تاریخ عقـاید، در عصرِ جاهلی، یکی از مهمترین اسنادِ فکری و مذهبی است و تعیین‌کنندهٔ بسیاری از مسائلِ مبهم در محیطِ مذهبیِ اعرابِ قبل از اسلام.

۱) *همان‌جا*، ج ۶، ص ۵۱.
۲) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۹۱.
۳) *همـان‌جا*، ج ۵، ص ۱۲۹، در چاپ انتقـادی بسیار دقیق و عالمانه‌ای که از *نفحات‌الانس* (انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰) توسط آقای دکتر عابدی، استادِ دانشگاه تربیت‌معلم، انجام گرفته است و تقریباً برای تمامی مشایخ کتاب، منابع درجهٔ اول و خوبی معرفی شده است، در باب این ابوطالب اخمیمی مصحح فاضل به هیچ سندی ارجاع نداده است.
۴) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۱۲۶.

منابع کتاب

بر روی هم سه‌نوع منبع در میان منابع مؤلف کتاب قابل طبقه‌بندی است:

۱) تجارب و دیدارها؛
۲) منقولاتِ دیگران؛
۳) کتب و رسالات.

دربارهٔ تجارب و دیدارهای او، آنچه از مشاهدات خویش در حوزهٔ جغرافیا نقل می‌کند یا در برخوردِ با اربـاب مذاهب و دیانات روایت می‌کند قابل مطالعه است و آنچه از طریق روایت از دیگران نقل می‌کند، در بحثی که پیرامون استادان و مشایخ او آوردیم تاحدی مورد اشارت قرار گرفت. در اینجا نگاهی داریم به منابع مکتوب او که در چهار دسته قرار می‌گیرد:

۱) منابع فارسی (ایرانی)؛
۲) منابع یونانی؛
۳) منابع عبرانی؛
۴) منابع عربی.

۱) منابع ایرانی:

الف ـ ***سیرالعجم***، که مؤلف و زمان تألیف آن‌دانسته نیست. می گوید: «وَقرأتُ فی بَعضِ سِیَرِ

العَجَمِ اَنّ ابراهیمَ وُلِدَ سنةَ ثلاثین مِنْ مُلكِ افریدون بَعْدَ ما قالَ بَعْضُهُم انّه هُوَ ابراهیم.» یعنی: در بعضی از کتب سیر ایرانیان چنین خواندم که ابراهیم پیامبر به‌سال سی‌ام از پادشاهی افریدون‌زاده شد، و بعضی از ایشان، او را ابراهیم دانسته‌اند.[۱] و در جای دیگر می‌گوید: «وتَدُلُّ تواریخُ الفُرْسِ اَنَّ‌المَلِكَ فی زمَنِ نوح کانَ جمشاذ اخوطهمورث او طهمورث نفسه» یعنی: و تواریخ ایرانیان‌دلالت بر آن دارد که پادشاه به‌روزگار نوح جمشاذ، برادر طهمورث بوده است یا طهمورث خود پادشاه بوده است.[۲]

احتمالاً این همان سیرالعجمی است که ابن‌قتیبهٔ دینوری نیز در کتاب *عیون‌الاخبار* خود از آن نقل می‌کند.[۳]

ب ـ ***خدای‌نامه***. یکی دیگر از منابع ایرانی مؤلف خدای‌نامه است. «وَفی کتاب خدای‌نامه اَنَّ یزدجردَ انتهیٰ اِلیٰ طاحونةٍ بِقَریةِ‌زرق (اصل: درق) مِنْ قُریٰ مَروْ.» یعنی: و در کتاب خدای‌نامه چنین آمده است که یزدگرد به آسیایی رسید در قریهٔ زرق، از قرایِ مرو.[۴]

پ ـ ***شاهنامهٔ مسعودی مروزی***. یکی از منابع مؤلف که در آغاز و پایان‌فصل مربوط به تاریخ ایران بدان اشارات دارد و شعرهاییِ به‌فارسی از آن نقل می‌کند شاهنامهٔ مسعودی مروزی است که درمورد کیومرث می‌گوید: «وَکانَ مُلْکُهُ ثلاثینَ سنة وَقَد قالَ المَسعودی فی قصیدتِه المُحبَّرة بالفارسیة:

نخستین کیـومرث امذ بشاهی / کرفتش بکیتی درون بیش کاهی / چو سی سالی بکیتی باذشا بود / کی فرمانش بهر جایی روا بود

وَاِنّمـا ذَکَـرْتُ هٰذه الابیات لاِنّی رَأیْتُ الفُرسَ یُعَظِّمُونَ هٰذهِ‌الابیات والقصیدة ویُصوِّرونها وَیَرَوْنَها کتاریخ لَهُم.(۵)» یعنی: و پادشاهی او سی‌سال بود و مسعودی در قصیدهٔ[۶] شیوای فارسی خویش گفته است:

نخستین کیومرث آمد بشاهی...

و من از آن‌روی به یادکردِ این ابیات پرداختم که دیدم ایرانیان آن ابیات و آن‌شعر را بزرگ می‌شمارند و مصوّر می‌دارند...

و در پایان همین فصل دیگر بار می‌گوید: «وَیَقُولُ المسعودی فی آخِرِ قصیدتِهِ بالفارسیّة:

۱) *البدء*، ج ۳، ص ۱۴۴.
۲) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۲۴.
۳) *عیون‌الاخبار*، چاپ قاهره، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۷۸.
۴) *البدء*، ج ۵، ص ۱۹۷.
۵) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۳۸.
۶) قصیده را در عربی به‌معنیِ مطلقِ شعر به کار می‌بَرند.

سپری شد جهان خسروانا / چو کام خویش راندند در جهانا»[۱]

و احتمالاً در مطاویِ این فصل و دیگرِ فصول مطالبی از این منظومه را او نقل کرده ولی تصریحی به مبدأ آن نکرده است.

ت ـ ***کتابی از ابنِ‌مقفّع***. در بحثی که پیرامون دگرگونیهای زمین و تغییر آبادانیها به ویرانی و ویرانیها به آبادانی دارد، از کتابی از ابن مقفع[۲]،ـ که نام آن‌را نمی‌برد ـ مطلبی نقل می کند که بنا بر حدسِ بروکلمن، از همان کتاب گُمشدهٔ او به‌نام ربع‌الدنیا است که موضوعِ آن، احتمالاً، تاریخِ اقوام و جغرافیا بوده است[۳] همچنین در بابِ خزاین یزدگرد از ابن‌مقفّع مطالبی نقل می کند که نامِ کتاب او را نمی‌برد.[۴]

۲) منابع یونانی:

مؤلف به مجموعه‌ای از منابع یونانی اشارت می کند که احتمالاً ترجمهٔ عربی آن آثار موردنظر است ولی از آنجا که او هم سُریانی می‌دانسته و هم عبری، احتمال اینکه بعضی از این منابع به‌زبان سُریانی یا عبری باشد نیز وجود دارد.

الف ـ ***کتابُ ما یَرضاهُ الفلاسِفة فی‌الآراء الطبیعیّه***. این کتاب که منسوب به‌افلوطرخس است یکی از مهمترین منابع یونانی مؤلف ماست که آرای بسیاری از متفکران‌یونانی یا به‌قول خودش قدماء (پیشینگان) را از آن‌نقل می کند و می گوید: «وَقَرأتُ فی کتابٍ منسوبٍ اِلیٰ رَجُلٍ مِنَ‌القُدماءِ یُقـالُ لَهُ افلوطـرخس ذَکَرَ فیهِ اختلافَ مقالاتِ الفلاسفة وَوَسَمَهُ بـ «ـکتابُ ما یَرْضاهُ الفلاسِفَةُ من‌الآ راءِ الطبیعیّة»[۵] و منقولاتِ او از این کتاب بسیار زیاد است و بسیاری از تصریحاتِ مؤلف به‌صورتِ «حَکیٰ» فاعلش همین افلوطرخس است و متأسفانه هوارِ آنها را به صیغهٔ مجهولِ «حُکِیَ» مشکول کرده است. از این کتاب که ندیم آن‌را دیده و می گوید ترجمهٔ قسطابن لوقا البعلبکی است[۶] یك نسخه خوشبختانه باقی مانده و آن‌را عبدالرحمن بدوی در کتاب *ارسطاطالیس فی‌النفس*، نقل

۱) *البدء*، ج ۳، ص ۱۷۳.
۲) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۵۰.
۳) Carl brockelmann, *Geschichite der Arabischen Litteratur, supplement* , I, 236
در کتاب *زین‌الاخبارِ* گردیزی، چاپ عبدالحّی حبیبی، تهران‌بنیادِ فرهنگ ایران، صفحهٔ ۱۳۴۷ و صفحهٔ ۲۵۶ آز کتاب *رَبع‌الدنیا*، از آثار ابن‌مقفع یاد شده است. نیز رجوع شود به‌مقالهٔ استاد زریاب خوئی در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* ۶۷۹/۴ در بارهٔ ابن‌مقفع.
۴) *البدء*، ج ۵، ص ۱۹۵.
۵) همان‌جا، ۱۳۶/۱.
۶) *الفهرست* ص ۳۱۴.

کرده است. نکتـهٔ قابـل یادآوری اینکـه این کتـاب چنانکه جای دیگر یادآور شده‌ایم منسوب به فلوطرخس است و اینکه مؤلف ما می گوید: «کتاب منسوب الی رجل...» نشان‌می‌دهد که در نظر او نیز انتساب کتاب به‌افلوطرخس موردِ تردید بوده است.[۱]

ب ـ **آثار افلاطن**. بی گمان، مؤلف به بعضی از آثارِ افلاطن نظر داشته و از آنها مطالبی نقل می کند.

۱) *سوفسطیقا*

از افلاطن در کتابِ *سوفسطیقا* نقل می کند که شیاطین همان‌نفوسی هستند که به‌هنگامِ تعلقِ به اَبدان، با کارهای زشتِ خویش شیطنت ورزیده‌اند.[۲] جای دیگر نیز در باب نفوس و احوالِ ایشان مطالبی از همین کتابِ افلاطن، نقل می کند.[۳]

۲) افلاطن به‌روایت یحیی نحوی

جای دیگر، به‌روایتِ یحییٰ نحوی (از مترجمانِ‌قرن‌اول) از افلاطن مطالبی نقل می کند[۴] که می‌تواند از یکی از تألیفاتِ خود او و یا یکی از تفاسیرِ یحییٰ بر ارسطو باشد.

پ ـ **آثار ارسطو**. در مطاوی کتاب به مجموعه‌ای از آثار ارسطو اشارت می کند و از آنها مطالبی می‌آورد، از جمله:

۱) *کتاب‌الاخلاق*[۵]؛
۲) *کتاب‌البرهان*[۶]؛
۳) *کتاب‌النفس*[۷]؛
۴) *کتاب السماعِ الطبیعی*[۸]؛ (از این کتاب یك‌بار هم به‌عنوان «سمع‌الکیانِ» ارسطاطالیس یاد می کند.[۹])

۱) این کتاب واقعاً تألیف پلوتارك (فلوطرخس) نیست، ولی انتساب آن به فلوطرخس هم چیزی نیست که مسلمانان آن‌را برساخته باشند. مراجعه شود به یادداشت صفحهٔ ۶۶ که در بابِ هویّت واقعیِ مؤلفِ کتابِ *مایرضاه الفلاسفه* بحث شده است.
۲) *البدء*، ج ۲، ص ۷۲.
۳) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۲۳۷.
۴) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۳۰.
۵) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۲۴.
۶) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۲۴.
۷) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۲۴.
۸) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۴۱.
۹) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۳.

۵) تفسیر اسکندر افرودیسی بر ارسطاطالیس[۱]؛

۶) *کتاب التفسیر* ایّوب رهاوی که احتمالاً تفسیرِ یکی از کتابهای ارسطو است زیرا این ایوب رهاوی یکی از قدمای مترجمینِ دورهٔ آغازیِ ترجمه در تمدن ایران و اسلام است و می‌گوید: «وَزَعَم ایّوبُ الرهاوی فی «کتابِ التفسیر» اَنَّ المبادی هی العناصرُ المُفرَدَةُ»[۲] و چون از ایوب رهاوی کتاب مستقلی یاد نشده است، احتمالاً باید تفسیرِ یکی از آثار ارسطو منظور باشد.[۳]

ت ـ **المَجَسْطی.** یکی از منابع مؤلفِ ما کتاب *المجسطی* است که اطلاعاتِ نجومیِ خود را گاه از آن کتاب نقل می‌کند[۴] و قابل یادآوری است که اطلاعاتِ نجومیِ مؤلف درحدّ بسیار زیادی است و در این‌باره خود، گویا، دارای تألیفاتی بوده است چنانکه جای دیگر بدان اشارت کرده‌ایم.[۵]

۳) متون عبری:

مؤلف چندین مورد تصریح به عبری‌دانی و سُریانی‌دانیِ خویش دارد و چنانکه جایِ دیگر بحث کرده‌ایم، مواردی از متنِ عبری تورات را با خط عبری نقل کرده و به آوانویسی و ترجمهٔ آن پرداخته است. بنابراین در مجموعهٔ منابعِ او می‌توان بخشی به‌عنوانِ اسنادِ سامی یا عبرانی و سُریانی یاد کرد امّا غالباً خود می‌گوید: در ترجمهٔ تورات چنین آمده است، یا در ترجمه‌ای که از تورات امروز در دستِ ماست چنین است، ولی احاطهٔ مؤلف بر شرایعِ یهود بسیار چشم‌گیر است و از کتابی به همین‌نام، بهره بُرده است که ما در بابِ آن سخن می‌گوییم:

شرایع الیهود:

در فصلی که ویژهٔ پیدایش جهان و آرای ملل در بابِ آغازِ خلقت است، از این کتاب مطالبی نقل می‌کند ولی نمی‌گوید که به چه‌زبانی است و تألیف کیست. احتمالِ آن هست که این همان «کتاب‌الشرایع» سعید یا سعدیای فیومی باشد که از افاضلِ یهود بوده و قریب به زمان مؤلف می‌زیسته است.[۶]

۱) همان‌جا، ج ۱، ص ۲۴.
۲) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۴۰.
۳) *الفهرست*، ص ۳۰۵.
۴) *البدء*، ج ۲، ص ۸.
۵) مراجعه شود به بخش اول همین مقدمه، در بحث از تألیفات او.
۶) *الفهرست*، ص ۲۵

۴) منابع عربی:

الف ـ **ابن اسحاق (۸۵–۱۵۰):** از ابن‌اسحاق از کتاب *المبتدأ*[۱] او نقل می‌کند و می‌گوید که این کتاب نخستین کتابی است که در این‌باره تألیف شده است. همچنین از کتاب *المغازی* واقدی نیز نقل می‌کند.[۲]

ب ـ **ابن انباری (متوفی ۳۲۸):** از تألیفاتِ ابن‌انباری (ابوبکر محمد بن القاسم) مؤلفِ ما از «کتاب‌الزاهِر» او مطالبی نقل کرده است و این همان کتابی است که ندیم در *الفهرست*[۳] از آن یاد می‌کند.

پ ـ **علی بن جهم (متوفی ۲۴۹):** در بابِ آغازِ خلقت از منظومهٔ او مطالبی را نقل می‌کند.[۴]

ت ـ **خورزاذ یا ابن‌خرداذ:** یکی از منابعی که مؤلفِ ما چندین بار از آن نقل می‌کند و نویسندهٔ آن یک‌نفر ایرانی به‌نامِ خورزاذ یا ابن‌خرداذ است کتابی است به همین نام «تاریخ خورزاذ» که هوار آن را یک‌جا به‌صورتِ «ابنِ‌خرداذ[به]» درآورده است[۵] ولی دلیلی وجود ندارد که این مؤلف همان ابن‌خرداذبه باشد. مؤلف ما مطالبی در زمینهٔ تاریخ باستان و تاریخ عصرِ اسلامی از این شخص نقل می‌کند و نشان‌می‌دهد که کتابِ او کتابی جامع و مفصل بوده مشتمل بر تاریخ از آغاز جهان تا عصر مؤلفِ آن، زیرا از تاریخ عباسیان نیز چیزهایی از آن نقل می‌کند، به‌عنوانِ «وفی تاریخ ابن‌خرداذ»[۶] یا «وفی کتابِ تاریخ خرزاذ»[۷] یا «ورأیت فی تاریخ خورزاذ»[۸]. مطلب اول دربارهٔ سنّ ابوالعباسِ سفاح خلیفهٔ عباسی است و مطلب دوم دربارهٔ فاصلهٔ زمانیِ میان روزگارِ آدم تا طوفانِ نوح و از روزگارِ نوح تا ابراهیم و مطلب سوم دربارهٔ سفیانِ ثوری است که به‌عنوانِ مزدورِ شرطه از پیکرِ به‌دارآویختهٔ زید بن علی بن الحسین(ع) نگهبانی می‌کرد.

ث ـ **ابن درید:** یکی از منابع مؤلف مقصورهٔ معروف ابن‌دُرَید است که از او به‌عنوانِ الدُّرَیدی

۱) *البدء*، ج ۲، ص ۳۸ و ۸۴ و ج ۱، ص ۱۴۹ که در آنجا می‌گوید: «نخستین کتابی که در باب بدء‌الخلق (آغاز آفرینش) تألیف شده است، تألیف محمد بن اسحاق است».
۲) همان‌جا، ج ۲، ص ۸۴.
۳) *الفهرست*، ص ۸۲.
۴) *البدء*، ج ۲، ص ۸۵.
۵) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۵۲.
۶) همان‌جا، ج ۶، ص ۸۹.
۷) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۵۱.
۸) همان‌جا، ج ۶، ص ۵۱.

ـ به‌همان‌صورت که در *انساب* سمعانی[1] نیز آمده است ـ یاد می‌کند و ابیاتی از آن‌منظومه را به‌تناسب می‌آورد.[2]

ج ـ **ابن‌راوندی (روندی):** یکی از منابع او کتاب *فضایح‌المعتزلة* ابن‌روندی است.[3]

چ ـ **ابن‌رزام:** یکی دیگر از منابع مؤلف ما «کتاب‌النقض علی‌الباطنیة» ابن‌رزام است که از آن مطالبی در بابِ آغازِ جهان ـ بنا بر نظرِ فیثاغورثیان ـ نقل می‌کند[4] و جای دیگر که بر گروهِ باطنیان حمله می‌کند می‌گوید بهترین پاسخ را بدیشان ابن‌رزام داده است.[5]

ح ـ **ابن‌قتیبه:** یکی از مهمترین منابع مؤلف، *کتاب‌المعارفِ* ابن‌قتیبه است که گاه بدان تصریح دارد و گاه بدون‌ذکرِ منبع عین عبارات را می‌آورد و ما در تصحیحِ بعضی افتادگیهای نسخه از آن‌کتاب استفادهٔ بسیار بُرده‌ایم. قابل یادآوری است که مناظره‌ای را که با ثنویّه نقل کرده، در کتاب *عیون‌الاخبار*، از همان مؤلف به‌نام مأمون و ثنوی می‌توان‌دید.[6]

خ ـ **حسین منصور حلاج:** یك‌جا از «کتابُ‌الإحاطَةِ وَالفُرقان» تألیف حسین بن منصور حلاّج مطالبی را نقل می‌کند.[7]

د ـ **محمد بن زکریای رازی:** از تألیفات محمد بن زکریا از چند کتاب او نام بُرده که طبعاً جزءِ منابعِ او به‌حساب می‌آیند:

۱) *مخاریق‌الانبیاء*: از این کتاب نام می‌بَرَد ولی تصریح به نقل مطلب از آن نمی‌کند، بلکه خوانندگان را به‌شدّت از نزدیك شدن‌بدان‌برحذر می‌دارد و می‌گوید: کتابی است که مایهٔ تباه کردنِ دین و مروّت است. اینك عینِ عبارتِ او:

«وَاعْلَمْ أنَّ لمحمد بن زکریّا کتاباً زَعم انّه مخاریق الانبیاء لایستجیزُ ذِکرُ ما فیه ولا یُرخَصُ لذی دینٍ ومُـروَّةٍ الاصغاءِ إلیه، فانّه المفسدُ لِلقَلْبِ المُذْهِبُ بالدین الهادِمِ للمروّة المورثُ البِغْضَةَ للانبیاء(ص) ولأتباعِهِم وَنَحْنُ لانحمِلُ علی عقولِنا ما لیس فی وُسعِها لانّها عِنْدَنا مُبْدَعَةٌ متناهیة.»[8]

۱) *الانساب*، لیدن، ص ۲۲۸.
۲) *البدء*، ج ۳، ص ۱۹۹ و ۲۰۴.
۳) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۱۴۳.
۴) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۳۷.
۵) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۱۳۴.
۶) *عیون‌الاخبار*، ج ۲، ص ۱۵۲ و *البدء*، ج ۲، ص ۱۵۰ و ج ۵، ص ۸۴.
۷) *البدء*، ج ۵، ص ۱۲۶.
۸) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۱۱۰.

یعنی: «و بدان که محمدِ زکریّا را کتابی است که آن‌را «گزافه‌های پیامبران»[1] نام نهاده است که یادکردِ آنچه در آن‌کتاب است روا نیست و هیچ صاحب دیانت و خداوندِ مروّتی گوش فرا دادنِ بدان‌را روا نمی‌دارد، زیرا که مایهٔ تباه کردنِ دلها و ازمیان‌برندهٔ دین و ویران‌کنندهٔ مروّت است و مایهٔ خشمِ بر پیامبران و پیروانِ ایشان. و ما بر خردِ خویش، آنچه را که از توانِ آن بیشتر باشد، حمل نخواهیم کرد، زیرا خردِ آدمی از دیدگاهِ ما چیزی است حادث و متناهی.»

۲) *کتاب‌الخواص*: یکی دیگر از منابع مؤلف «کتاب‌الخواص» از تألیفات محمد بن زکریای رازی است که می‌گوید: در آن‌کتاب مطالب خوبی دربارهٔ معادن‌و طعمهاو بویها آورده است.[2] و جای دیگر به کتابهای طبایع‌الحیوان و طبایع‌الاحجار و طبایع‌النبات ارجاع می‌دهد که معلوم نیست تألیفِ کیست، شاید از محمد بن زکریا باشد.[3]

ذ ـ **زرقان:** از مؤلفی به‌نام زرقان، از «کتاب‌المقالات» او، مطلبی نقل می‌کند که ارسطو گفته است: مبدأ عالم هیولایی است قدیم و همراهِ با او قوّه‌ای نیز هست.[4] از هویّتِ تاریخی این مؤلف و این کتاب چندان اطلاعی در دست نیست.[5]

ر ـ **احمد بن طیب سرخسی:** مؤلف ما بخشی از اطلاعاتِ خود را در بابِ مذاهب حرّانیان و ثنویّه از کتابی که تألیف احمد بن طیّب است نقل می‌کند و این شخص بی‌گمان همان ابوالعباس احمد بن محمد بن مروان سرخسی حکیم و دانشمندِ بزرگ ایرانی است که از شاگردانِ کندی بوده و در علومِ قدما و عرب سرآمد بوده است. فهرستی از تألیفاتِ او را ندیم در *الفهرست* آورده و کتابی به‌نام «کتاب رسالته فی وصف مذاهب الصابئین» در میان آن کتابها دیده می‌شود. و عینِ مطالب مؤلف ما را دربارهٔ حرّانیان، ندیم نیز، در *الفهرست* خویش و با تفصیل بیشتر نقل می‌کند و نشان می‌دهد که هردو مؤلف از یك‌منبع استفاده کرده‌اند.[6]

ز ـ **طبری:** مؤلف از *تاریخ طبری* هرگز یاد نکرده است ولی از تفسیرِ محمد بن جریر طبری

۱) مخاریق، جمعِ مخراق یا مخرقه به‌معنی دروغ یا ادّعای دروغین است و مبدأ اشتقاق این کلمه به این معنی، چندان‌روشن نیست. یکی از معانیِ مخراق عروسك و اسباب‌بازی است به‌اعتبار اینکه از نوعی پارچه (خَرْق / پاره) ساخته می‌شده و از آن‌فعلِ مَخْرَق و تمخرق و اسم‌فاعل مُمَخْرِق ساخته‌اند، به‌معنی فریب شاید از مُهْرَه [= مُهْرَك] به تبدیل [هـ / خ و ك / ق] ساخته شده است. مُهره‌بازی در فارسیِ قدیم به‌معنی حیله است.
۲) *البدء*، ج ۴، ص ۹۴.
۳) *همان‌جا*، ج ۴، ص ۹۵.
۴) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۱.
۵) در باب زرقان به یادداشت ص ۶۷، همین مقدمه رجوع شود.
۶) *الفهرست*، ص ۳۲۱.

مطالبی نقل می‌کند.[1]

ژ - **عُتبی:** یکی از منابع مؤلف «کتاب المعارف» عُتبی است. از منقولاتِ موجود در کتاب دانسته می‌شود که «کتاب المعارف» عُتبی در زمینهٔ تاریخ بوده است و زمینه‌هایی از فرهنگِ ایرانی بر آن حاکم بوده است و در آنجا میانِ بخت نصر و بختِ نرسی ـ که نامی است ایرانی ـ تطابق قایل شده بوده است.[2] مؤلفِ ما، در آغازِ کتاب خویش، بر شخصی به‌نام عُتبی هجومی سخت می‌برد و دانسته نیست که منظور وی از این عتبی کدام عتبی است، آنجا که می‌گوید:

«... چه مناسبِ احوالِ ایشان است، آنچه عُتبی در کتابِ خویش آورده است، اگرچه این سخن، سخنِ مردی چون او نیست و او در ادای این سخن تکلّف ورزیده و از زیِّ خویش به‌درآمده است. آنجا که در توصیف این طبقه [کژروان و کژراهان] گوید: به‌جای آنکه خرسندی خدای و شادیِ بندگان او را خواستار شود دل بدان خوش داشته که بگویند: «فلان، باریک‌بین و لطیف‌نظر است. گمان بُرده است که لطفِ نظر، او را، بر دیگران امتیاز بخشیده و او را به دانستنِ آنچه دیگران از آن برخوردار نیستند، رسانیده است.» عتبی آنان را بددلان می‌خواند و خاشاکِ بر سرِ آب و اهلِ غوغا. و او خود، سوگند به‌خدای، به چنین صفاتی از هر کس دیگر سزاوارتر است و این صفات او را درخورتر است.»[3]

س - **ابن‌عبدالله القسری:** از «کتاب القراناتِ» او، مطالبی در زمینهٔ مسائل مربوط به نجوم و تواریخِ قدیم نقل می‌کند و اینکه تواریخِ اهل هند و سند چگونه است، و واحدِ اندازه‌گیریِ تاریخ و ادواری که ایشان می‌شناسند کدام است. این نکته‌ای است که کراچکوفسکی متوجّه آن شده است و می‌گوید: «مطهر بن طاهر، معرفت و شناختِ خوبی نسبت به محاسبهٔ زمان در نظر هندیان داشته است و او با ارقام دوانگاری Devanagari عمرِ جهان را نزدِ هندیان به‌چهارمیلیاردو سیصدو بیست‌میلیون سال می‌رساند.»[4]

ش - **ابوالقاسم کعبی بلخی:** یکی دیگر از منابعِ مؤلف ما، کتاب «اوائل الادلّة» ابوالقاسم کعبی (متوفی ۳۰۹) است که مطالبی فلسفی به‌عینِ عبارت از آنجا نقل می‌کند[5] و چون این کتاب، ظاهراً، از میان رفته است، منقولاتِ آن بسیار مهم است.

۱) *البدء*، ج ۲، ص ۳۳.
۲) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۹۳.
۳) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۳.
۴) *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۵.
۵) *البدء*، ج ۱، ص ۱۳۵.

ص - **الناشئ:** از الناشئ الاکبر (شاعر و متکلم قرن سوم) هم عباراتی به‌نثر نقل می‌کند که باید از یکی از تألیفات او باشد. همچنین از منظومهٔ کلامیِ او ـ که در قلمرو الاهیات است ـ در چندین جای کتاب، مطالبی نقل می‌کند.[1]

ض - **واقدی:** از واقدی، بدون اینکه نامی از کتابِ او ببرد، با اشاره به نامِ او مطلب نقل می‌کند و بیشتر در زندگینامهٔ پیامبر و صحابه است.[2]

ط - **کتاب ابوحذیفه:** از این کتاب، چندبار نقل مطلب کرده و نام کتاب را ذکر نکرده است و از نوع مطالب پیداست که کتابی است در تاریخ انبیا و داستان آفرینش.[3]

ظ - ***کتاب المعمّرین:*** در داستانِ لقمان می‌گوید دربارهٔ او و داستانش در کتاب المعمرین مطالب بسیاری وجود دارد، امّا توضیح نمی‌دهد که کدام کتاب المعمرین موردِنظر اوست.[4] شاید همان کتاب المعمرینِ هشام کلبی (متوفی ۲۰۶) است که ندیم در *الفهرست*[5] یاد کرده است. و یا کتاب المعمرین هیثم بن عدی (متوفی ۲۰۷) که ندیم از آن نیز یاد کرده است.[6]

ع - ***کتاب الخُرّمیّه:*** بدون اینکه مؤلف این کتاب را معرفی کند، چندین‌بار از «کتاب الخرمیّه» مطالبی نقل می‌کند، از جمله دربارهٔ اینکه ستارگان کُره‌ها و سوراخهایی‌اند که ارواح را می‌گیرند و به ماه می‌سپارند.[7]

غ - ***تاریخ ملوک الیمن:*** که یک مورد از آن مطلب نقل می‌کند و جای دیگر بعنوان «تاریخ الیمن» که ظاهراً همان کتاب قبلی است[8] و منظور از آن گویا کتاب «ملوک الیمن من التّبابعة» تألیف هشام کلبی (متوفی ۲۰۶) باشد[9] که اصل آن امروز گویا باقی نیست. حاج خلیفه که از تواریخ یمن نام می‌برد از این کتاب دیگر سخنی نمی‌گوید.[10]

۱) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۲.
۲) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۵۸، ۶۱ و ۸۴.
۳) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۸ و ج ۳، ص ۴۱.
۴) *همان‌جا*، ج ۳، ص ۳۴.
۵) *الفهرست*، ص ۱۰۸.
۶) *همان‌جا*، ص ۱۱۲.
۷) *البدء*، ج ۲، ص ۲۰.
۸) همان‌جا، ج ۳، ص ۴۱ و ۸۱.
۹) الفهرست، ص ۱۰۹.
۱۰) کشف‌الظنون، ص ۳۱۰.

آفرینش و تاریخ در منقولاتِ قدما

۱) درمتون فارسی: *

الف ـ گویا یکی از قدیمترین مؤلفانی که در زبان فارسی از این کتاب نام بُرده است و مطالبی از آن نقل کرده است، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری جلاّبی مؤلفِ کتابِ *کشف‌المحجوب* است که تاریخ تألیفِ آن، گرچه به‌دقت معلوم نیست، امّا از قراین می‌توان حدس زد که در حدود سالهای ۴۷۰–۴۶۰ باشد.[۱] هجویری در بحث از حلولیه می‌گوید: «و دیده‌ام اندر کتابِ مقدمی[۲] که اندر وی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عزّ و جَلّ بهتر داند.»[۳]

۱) تاریخ دقیقِ تألیفِ *کشف‌المحجوب* معلوم نیست، ولی از آنجا که مؤلف درموردِ ابوالقاسم کُرَکانی (۳۸۰–۴۶۹) دعای متعنا والمسلمین ببقائه (ص ۲۱۱ نسخه بدل) و ابقاه‌الله (ص ۲۵۹) می‌آورد و یك‌جا می‌گوید: قطب‌المدار علیه وی است (ص ۲۵۹) و اندر زمانهٔ خود بی‌نظیر است (نسخه بدل: بود. ص ۲۱۱) پس باید قبل از ۴۶۹ که سال درگذشت کرکانی است تألیف شده باشد. عبارات نسخ *کشف‌المحجوب* درموردِ حیات و مرگِ کرکانی آشفته است و این آشفتگی نتیجهٔ تصرف کاتبان است که بعد از فوت کرکانی دعاهایی از نوع رضی‌الله عنه را وارد متن کرده‌اند.

۲) نسخه‌بدلهای چاپ ژوکوفسکی، «مقدسی» دارد و در چاپ سمرقند (مطبعهٔ سلیانوف، ۱۳۳۰ ه.ق، ص ۳۱۳) نیز «مقدسی» است.

۳) *کشف‌المحجوب*، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳۴.

به‌احتمال قوی منظورِ او همین کتاب *البدء والتاریخ* است که در فصلِ مربوط به فِرَقِ صوفیه در باب حلولیان بحث می‌کند[۱] و نیز در بحث از مشاهداتِ خویش، در فارس، از ایشان یاد می‌کند.[۲]

ب- یکی دیگر از کتابهایی که به‌تصریح از کتاب *البدء والتاریخ*، نام بُرده و مطلب نقل کرده است کتاب *بیان‌الادیان* تألیف ابوالمعالی رازی است که از آثار قرن ششم شمرده می‌شود. مؤلف در این کتاب، مطالبی از کتاب *البدء والتاریخ* به‌عنوان «تاریخ مقدسی» نقل می‌کند، از جمله مطلبی را که مؤلفِ ما، در گزارش دیدار خویش از آتشگاهی کهن در جور (فیروزآباد) فارس نقل کرده است به این صورت می‌آورد:

> «و در تاریخ مقدسی آورده است که در فارس آتشگاهیست که آن را قدیمتر دارند و در آنجا کتابی است که زردشت بیرون آورده است به سه باب زند و پازند و اوستا و ابتدای آن‌کتاب این لفظ هاست: فی گمان هی رستخیز هی به هستی هرمزد و امشاسپندان. معنی این لفظ ها آنست: بی‌گمان باش به روز رستخیز و بی‌گمان باش به هستی ایزد تعالی و فریشتگان او.»[۳]

که مسلماً همان عبارت مؤلف ما را درنظر داشته آنجا که گوید:

> «ولقد دخلت بیت نار جور[۴] وَهی کورة من کور فارس قدیمة البناء وسألتهم عن ذکر الباری فی کتابهم فاخرجوا الی صحفاً زعموا انها الابسطاوهو الکتاب الذی جاءهم به زردشت فقروا علی بلسانهم وفسرّوه علی بمفهومهم الفارسیه:
> فیکمازهم بهسته هرمز و بشتاسبندان فکمازهم رستخیز
> قالوا وهرمز هو الباری بلسانهم و بشتاسبندان الملائکه ومعنی رستخیز فنی فقم.»[۵]

که یا مؤلف *بیان‌الادیان* در ترجمه و تفسیر خویش قدری آزادی عمل برای خود قایل شده و نقل به‌معنی کرده است یا در نسخهٔ مورداستفادهٔ او از کتاب *البدء والتاریخ*، در این قسمت، تفاوتهایی با متن حاضر مورداستفادهٔ ما وجود داشته است.

مؤلف *بیان‌الادیان* در چندین مورد دیگر نیز مطالبی عیناً از این کتاب نقل کرده که نام کتاب و مؤلف را به‌میان نیاورده است. از جمله تفسیری که از کلمهٔ خذای در فارسی دارد.[۶]

پ- یکی دیگر از متونِ معروف تاریخی زبان‌فارسی که به کتاب *البدء والتاریخ* نظر داشته است

۱) *البدء*، ج ۲، ص ۹۱.

۲) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۹۱.

۳) *بیان‌الادیان*، ص ۶.

۴) در متن، هوار «خوز» آورده است و ما به‌قرینه اصلاح کردیم.

۵) *البدء*، ج ۱، ص ۶۲–۶۳.

۶) *بیان‌الادیان*، ص ۶.

و بیش و کم منقولاتی از آن‌را درخلالِ فصولِ خویش آورده است، کتاب *طبقات ناصری* از تألیفات قرن‌هفتم، نوشتهٔ قاضی‌منهاج سراج جوزجانی است که کتابِ خویش را در دهلی تألیف کرده است. در این کتاب از کتاب *البدء والتاریخ* به‌نام «تاریخ مقدسی» یاد می کند و مطالبی از آن‌می‌آورد که عیناً در نسخهٔ موجود از کتاب *البدء والتاریخ* ثبت است. دوبار هم به‌عنوان «بدو و تاریخ»[1] از آن‌یاد کرده است.

ت- یکی دیگر از منابع فارسی که از کتاب *البدء والتاریخ* به‌عنوان «تاریخ» نقل می کند کتاب *روضة اولی‌الالباب فی معرفة التواریخ والانساب*، تألیف فخرالدین بناکتی است که به‌عنوان *تاریخ بناکتی* انتشار یافته است.[2] این کتاب از تألیفاتِ فاصلهٔ قرن‌هفتم و هشتم است و چنانکه جای دیگر یادآور شدم حداقل سه مورد به‌تصریح از کتاب *البدء والتاریخ* مطلب نقل کرده است؛ یکی درموردِ مانی، به‌عنوانِ‌واضعِ زندقه در تاریخ[3]، و یك‌بار درموردِ سرنوشتِ فرزندان‌عباسه و جعفر برمکی که آنها را در چاه انداختند[4]، و یك‌بار هم درموردِ بابك خرم‌دین که بیست‌هزار سوار از زنادقه و بددینان پیرامونِ او را گرفتند.[5]

۲) در متون عربی:

الف- یکی از قدیمترین منابع به‌زبان‌عربی که از این کتاب، مطلب نقل کرده است، کتابِ *غررِ اخبارِ ملوك الفرسِ* ثعالبی است[6] که در سال ۱۹۰۰ در پاریس به‌تصحیح و اهتمام زوتنبرگ انتشار

۱) در یك‌مورد «بدو و تاریخ» را مصحّح کتاب، عبدالحی حبیبی «دو تاریخ» خوانده است: «مادرِ شیث حوّا بود. مقدسی در دو تاریخ خود آورده است که...» (*طبقات ناصری*، ج ۱، ص ۱۲). مصحح در حاشیه نوشته است: در اینجا (قبل از کلمهٔ مقدسی) یك کلمه خوانده نمی‌شود و ظاهر نیست که مقصد کدام مقدسی است... مطهر بن طاهر یا بشاری مقدسی... چون کلمهٔ پریده به مطهر نزدیکی دارد شاید مقصد همان مورخ نخستین باشد. در نسخهٔ چاپ پنجاب: بونصر مقدسی است (حاشیهٔ حبیبی بر همان‌صفحه).

۲) *تاریخ بناکتی*، نام اصلی آن‌*روضة اولی‌الالباب فی معرفة‌التواریخ والانساب* است، تألیف فخرالدین داود بن محمد بناکتی، از تألیفات قرن‌هفتم یا هشتم، چاپ دکتر جعفر شعار، تهران.

۳) *همان‌جا*، ص ۵۲.

۴) *همان‌جا*، ص ۱۵۰

۵) *همان‌جا*، ص ۱۶۶.

۶) *تاریخ غررالسیر*، المعروف بکتاب غرر اخبار ملوكِ الفُرس وسیرهم، لابی‌منصور الثعالبی، به تصحیح و اهتمـام زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰، و تجدیدچاپ آن به‌صورتِ اُفسِت توسط کتابخانهٔ اسدی در تهران به‌سال ۱۹۶۳. در چاپ کتابفروشی اسدی مقدمه‌ای کوتاه از استاد مجتبیٰ مینوی افزوده شده است و در آن مقدمه، مرحومِ مینوی، در انتساب این کتاب به ابومنصور ثعالبیِ نیشابوری (مؤلف کتابهای معروف ←

یافته است. در این کتاب در بحث از مانی می گوید:

«و ذکر المقدسی فی کتابه «کتاب البدء والتاریخ» انّه اوّل ما ظهر فی‌الارض من امر الزندقةِ، الاّ انَّ الاسامی کانت تختلف علیها الیٰ اَن سُمیّت الیوم الباطنیّه.»[1]

که عیناً در کتاب *البدء والتاریخ* آمده است[2] و چون قسمتهای دیگری از آن‌کتاب، هنوز، چاپ‌ناشده باقی است، ممکن است در آن بخشها نیز منقولاتی از این کتاب آمده باشد.[3]

ب- یکی دیگر از مؤلفانی که از این کتاب بهره بُرده است یاقوتِ حموی مؤلفِ کتاب بسیار معروف *معجم‌البلدان* است که در فصل مربوط به روس، تصریح دارد که مطلبِ خویش را از کتاب *البدء والتاریخ* مقدسی گرفته است، در آنجا می گوید:

«قالَ المَقدسی: هُم فی جزیرةٍ وَبِئَةٍ یُحیطُ بِها بُحَیْرَةٌ وَهی حِصْنٌ لَهُم مِمَّنْ اَرادَهُم وَجُمْلَتُهُم علیٰ التقـدیرِ ماۀُ الفِ انسانٍ وَلَیْسَ لَهُم زَرْعٌ وَلا ضَرْعٌ وَالصَقالِبَةُ یُغیرونَ عَلَیْهِمْ وَیأخُذُونَ اَموالَهُم... الخ.»[4]

و اینها عینِ عبارات مؤلف است، آنجا که می گوید:

«امّا روس ایشان در جزیره‌ای و باخیزند[5] که دریاچه‌ای پیرامونِ آن است و این خود،

← ازقبیلِ *یتیمة‌الدهر* و *ثمارالقلوب* و امثال آنها) تردید کرده و آن‌را از ابومنصورِ ثعالبی مرغنی از معاصرانِ ثعالبیِ نیشابوری دانسته است. ولی ظاهراً حق با زوتنبرگ و کسانی است که این کتاب را از تألیفات همان ثعالبیِ معروف می‌دانند. در این‌باره به مقدمهٔ استاد محمد فضایلی بر ترجمهٔ *غررالسیر* صفحهٔ ۷ به‌بعد و نیز ترجمهٔ مقدمهٔ زوتنبرگ (*همان‌جا*، صفحهٔ ۶۹ به‌بعد) مراجعه شود. یادآوری این نکته نیز بی‌سودی نخواهد بود که بدانیم، بنا بر گفتهٔ عوفی در *لباب‌الالباب*، ص ۲۳۳، محمد بن محمود نیشابوری، مؤلفِ تفسیرِ بصایرِ یمینی (معاصر بهرامشاه غزنوی) ترجمه‌ای از «غرر و سیر» به‌فارسی فراهم کرده بوده است که عنوانِ آن «رای آرای» بوده است و گویا این ترجمه امروز در دست نیست. بااین‌حساب می توان گفت که *غررالسیر* تاکنون‌سه ترجمه به‌فارسی داشته است: «رای آرای» و «شاهنامهٔ ثعالبی» و «تاریخ ثعالبی».

۱) *غررالسیر*، ص ۵۰۱.

۲) *البدء*، ج ۳، ص ۱۵۷.

۳) استاد دانشمند جناب آقای محمد فضایلی، بخش چاپ‌شده توسط زوتنبرگ را ـ که قبلاً به‌عنوان *شاهنامهٔ ثعالبی* توسطِ محمودِ هدایت ترجمه شده بود (تهران، ۱۳۲۸ شمسی) ـ مجدداً ترجمه‌ای دقیق و شیوا کرده‌اند که اخیراً تحتِ عنوان *تاریخ ثعالبی* و توسطِ نشرِ نقره (تهران، ۱۳۶۸) منتشر شده است و هم‌اکنون سرگرم ترجمهٔ بخشِ چاپ‌نشدهٔ آن هستند. ضمن پرسشی تلفنی که از ایشان کردم، ایشان، از راهِ لطف، بخش منقولِ در *غررالسیر* را ـ که دربارهٔ ادیان‌و رسوم هند است ـ برای بنده یادداشت کردند که بدین‌وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌شود.

۴) *معجم‌البلدان*، چاپ بیروت، ج ۳، ص ۷۹.

۵) در متنِ ما: «جزیرةٍ وبیئة» و در یاقوت: «جزیرةٍ وبئة» در چاپ اولِ ترجمه، ما این کلمه را معطوفِ بر ←

از برای ایشان حِصنی است در برابرِ دشمنی که آهنگِ ایشان داشته باشد. و همه ایشان، به‌تقریب، صدهزار تن‌اند و ایشان نه کشاورزی دارند و نه دامداری. در نزدیکی سرزمینِ ایشان، سرزمینِ صقالبه است و صقالبه ایشان‌را غارت می‌کنند و اموال ایشان را می‌خورند.»

و یاقوت، مسلماً، در موارد دیگری نیز از این کتاب بهره بُرده است ولی تصریحی، اگر کرده است، من آن‌را به‌یاد ندارم و همین نکته را هم، قبلاً، دیگران بدان توجه کرده‌اند.[1]

۳) چنانکه جای دیگر یادآور شدیم، یکی از کتابهایی که در قرن هشتم و نهم از این کتاب مطالبی نقل کرده است و آن‌را به‌نامِ ابوزیدِ بلخی معرفی کرده، کتاب *خریدة‌العجایب و فریدة‌الغرایب*[2] است تالیف ابن‌الوردی.[3] مؤلف *خریدة‌العجایب* در پایان فصلی که ویژهٔ جهان و سرانجامِ آن پرداخته می‌گوید:

«هذه نبذَة منقولة من کتاب البدء والتاریخ لابی‌زید البلخی رحمه‌اللّه تعالی. فصل: فیما ذکر فی المدة قبل الخلق.»[4]

و بعد به نقل عین عبارات کتاب *البدء والتاریخ* می‌پردازد و پیوسته، در آغازِ هر بند، عبارتِ قال البلخی را تکرار می‌کند. هوار به این نکته توجّه کرده است و بخشی از افتادگیها یا عباراتِ آشفتهٔ نسخهٔ موردِ

←

جزیره گرفتیم و ترجمه کردیم: «جزیره‌ای و محیطی». امّا از توجّه به ضبطِ یاقوت می‌توان استنباط کرد که وَبئة یا وَبیئة صفتِ برای جزیره است: «وَبأ: وَقَعَ فی ارضِهِم الوَباءُ والوَبَأُ، وأرْضٌ وَبِئةٌ و وَبیئةٌ و مَوبُوءةٌ وقد وَبئت وبُئَت» (*اساس البلاغهٔ* زمخشری).

۱) *تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۶.

۲) *خریدة‌العجایب وفریدة‌الغرایب*، تالیف سراج‌الدین ابوحفص عمر بن‌الوردی (۶۸۹–۷۴۹) الطبعة الثانیه، مطبعة مصطفی البابی الحلبی واولاده بمصر، القاهره، ۱۹۳۹/۱۳۵۸.

۳) در پشت‌جلد کتاب، سال تولد و وفاتِ ابن‌الوردی را ۶۸۹–۷۴۹ نوشته‌اند که در آن‌صورت او از علمای قرن هفتم و هشتم خواهد بود. امّا کراچکوفسکی (*تاریخ‌الادب الجغرافی العربی*، ص ۲۲۴) او را از مردم قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) دانسته و محمد کرد علی (*المقتبس*، ج ۳، ص ۲۱۸) نیز او را از مردم قرن نهم به‌حساب آورده است؛ درصورتی‌که به‌تصریحِ ابن‌شاکر کتبی (متوفیٰ ۷۶۴) که خود معاصر ابن‌الوردی است (*فواتُ‌الوفیات*، ج ۳، ص ۱۶۰، چاپ احسان‌عباس، بیروت) وی در طاعونِ سال ۷۴۹ در دههٔ هفتم عمرش درگذشته، پس نمی‌تواند از مردم قرن نهم باشد. بنابراین باید این کتاب از تالیفاتِ یك ابن‌الوردیِ دیگری باشد، چنانکه زرکلی (*الاعلام*، ج ۵، ص ۲۲۹ و در مستدرك اولِ کتاب، ص ۱۶۲) یادآور شده است که این کتاب تالیفِ ابن‌الوردی معروف نیست، بلکه از آنِ عمر بن منصور بن محمد بن عمر بن‌الوردی سُبکی است که در قرن نهم می‌زیسته است.

۴) *خریدة‌العجایب*، ص ۲۴۹.

تصحیحِ خود را، از رویِ خریده، اصلاح کرده است یا اختلافِ نسخه‌ها را در پای صفحه یادآور شده است. و چنانکه جای دیگر یادآور شدیم، گویا علّتِ انتساب کتاب *البدء* به ابوزید بلخی، در نظرِ مؤلف خریده، همان نسخه‌ای بوده است که در کتابخانهٔ داماد ابراهیم‌پاشا موجود است و بر آن نامِ مؤلف به‌عنوان ابوزید بلخی ثبت شده است. و حاج‌خلیفه در *کشف‌الظنون* نیز، به همان نسخه توجه داشته است.

نسخه‌های کتاب *البدء والتاریخ*

نسخه‌ای که اساس چاپ هوار و ترجمهٔ ماست، نسخه‌ای است به‌شمارهٔ 819 در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ (ترکیه) که اصل آن در کتابخانهٔ داماد ابراهیم‌پاشا بوده است و فیلمی از آن به‌شماره 645 در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نیز موجود است و ما هم از آن بهره بُرده‌ایم. این نسخه در ۶۶۳ به‌خطِ نسخِ خلیل بن حسین کردیِ ولاشجردی[1] در ۲۲۴ برگ و هر برگ ۲۶ سطر کتابت شده است، و نسخه‌ای است که بیش و کم افتادگی دارد و کاتبی که آن‌را نوشته از روی نسخه‌ای نوشته بوده است که آن‌نسخه غلط بوده است و افتادگی داشته است، زیرا در بسیاری موارد کاتب در حاشیه یادآور شده است که «در اصل چنین بود» و نشان می‌دهد که نسبت به نقصِ نسخه آگاهی داشته است و در مواردی نیز صورتِ درست را، برطبقِ حدس و گمانِ خویش، در حاشیه، پیشنهاد کرده است که غالباً هم درست نیست.

از دقّت در این نسخه می‌توان دریافت که میانِ این نسخه و نسخهٔ اصل مؤلف، چند نسخه، و دست‌کم یك نسخه، فاصله بوده است، زیرا یك‌بار در تاریخ ۳۹۰ هجری کسی عبارتی را واردِ این متن کرده است و در فصلِ جغرافیاییِ کتاب، در بحثِ از ناحیهٔ سجستان و زمین داور و رخج و بُست این عبارت را افزوده است:

«وقد ظَهَر فی نواحٍ یُقال لها خشباجی معدن الذهب یحفرون الآبار ویُخرجون من التراب الذهب وظهر هذا فی سنة تسعین وثلاثمأة وزید هذا الفصل فی هذاالکتاب لانه من العجایب.»[2]

یعنی: «و در نواحیی که به‌نامِ خشباجی نامیده می‌شود، کانِ زر یافت شد. در آنجا چاههایی حفر

۱) هوار، آن‌را ولاشجرضی ثبت کرده است. ولاشگرد یا ولاشجرد یا گلاشکرد به گفتهٔ لسترنج: «در پنجاه‌میلی جنوبِ باختریِ جیرُفت قرار داشته است و مقدسی آن‌را ولاشگرد ضبط کرده است» (*سرزمینهای خلافتِ شرقی*، ص ۳۴۰).

۲) *البدء*، ج ۴، ص ۷۸.

می‌کنند و از خاك، زر بیرون می‌آورند و این در سال سیصد و نود بود. و این فصل بر این کتاب افزوده شد، زیرا از شگفتیها بود.» نکتهٔ مهم، دربارهٔ این افزوده، این است که همین تصرف و افزایش ـ به‌علّتِ امانتی که کاتب به‌خرج داده است ـ امروز برای ما ارزش بسیار دارد و می‌دانیم که سال سیصد و نود که تاریخ پیدایش این کانهای زر است مقارن است با زمانی که فردوسی می‌خواسته است شاهنامه را به محمود تقدیم کند، زیرا در مقدمهٔ شاهنامه و ستایش محمود می‌گوید:

ابوالقاسم آن شاهِ پیروز بخت
نهاد از بر تاجِ خورشید، تخت
ز خاور بیاراست تا باختر
پدید آمد از فرّ او کانِ زر[1]

و نشان می‌دهد که پیدا شدنِ این کانهای زر که از نوادرِ حوادثِ ایّام تلقی می‌شده است، هم برای فردوسی اهمیّت داشته که آن‌را در شعرِ خویش امتیاز بزرگ محمود تلقی کرده است و هم کاتبِ نسخهٔ کتاب *البدء*، آن‌را به‌عنوان یك واقعهٔ نادرِ تاریخی واردِ متن کرده است و خوشبختانه محل این معادن را نیز تعیین کرده است و ابهامی را که دربارهٔ زمان و مکان این واقعه برای مورخان و اهل تحقیق باقی مانده بود برطرف کرده است[2] و از این افزودهٔ او نکته‌هایی درباب تاریخِ سرودن و تقدیم شاهنامه روشن می‌شود که پیش از آن شاید به این دقّت ممکن نبود. دستِ‌کم واقعه را به مدتها بعد از ۳۹۰ هجری می‌رساند و همان: ز هجرت شده پنج هشتادبار.

و یك‌بار هم در تاریخ ۴۶۵ از تولّد پیامبر، کاتب دیگری، چیزی دیگر افزوده است، آنجا که در فصل نهم مؤلف، دربارهٔ مدت عمرِ جهان چنین سخن می‌گوید: تا امروز که سال بر سیصد و پنجاه‌و‌پنج است، محاسبه چنین و چنان است، کاتبی این عبارت را واردِ متن کرده است:

«وأَصَبْتُ فی کتـاب اخبـارِ زرنج قال کان بین آدم والطوفان الفاسنة وستة وخمسون سنة... و من مولد النّبی إلیٰ یومنا هذا اربع مأة وخمس وستّون سنة...»[3]

که پیداست این تصرف روی داده است و چون اینها در حاشیه نیست، بلکه در متن وارد شده است، نشان می‌دهد که نسخهٔ موجود از رویِ نسخه‌هایی نوشته شده که در دو تاریخ ۳۹۰ هجری و ۴۶۵ از میلاد پیامبر در آنها تصرف شده بوده است. کمترین تصرف، این است که بگوییم یك نسخه فاصله

۱) *شاهنامه*، چاپ مسکو، ۲۵/۱.
۲) مراجعه شود به مقالهٔ «پدید آمد از فرّ او کانِ زر» نوشتهٔ دکتر محمد دبیرسیاقی در مجلهٔ *آینده*، سال هفدهم، ۶۷۰ (آذر ـ اسفند ۱۳۷۰) که نویسنده، به‌احتمال، واقعه را در حدود ۳۸۹ یا ۳۸۷ حدس زده است و از تصریحِ این افزوده، روشن می‌شود که سال ۳۹۰ درست است.
۳) *همان‌جا*، ۱۵۲/۲.

میان نسخهٔ مؤلف و نسخهٔ مورداستفادهٔ هوار وجود داشته و این‌دو یادداشت در حاشیهٔ همان نسخهٔ اصل بوده و به‌هنگام رونویس کردنِ نسخهٔ دوم، هر کدام از این دو حاشیه، در جای خود، وارد متن گردیده است.

در کتابشناسیهایی که از این کتاب تاکنون عرضه شده است به نسخه‌های دیگری نیز اشارت رفته است که متأسفانه از دسترسِ ما به‌دور است. فؤاد سزگین که جامعترین کتابشناسی را از این کتاب فراهم آورده است در این‌باره می‌گوید:

«کتاب البدء والتاریخ، داماد ابراهیم‌پاشا ۹۱۸ (دو ثلثِ اول ۲۲۸ ورق ۶۶۳ هـ.) رئیس‌الکتاب ۷۰۱ (۲۲۶ ورق ۱۰۰۶ هـ.) یوسف‌آغا در سلیمانیه ۳۱۵ (جلد سوم ۱۵۶ ورق ۶۷۰) و نسخهٔ مختصری از آن‌در ایاصوفیه ۳۴۰۶ (جلد اول ۲۱۸ ورق قرن هشتم هجری) وجود دارد. نگاه کنید به Cl.cahen REI 1936 / 336 و هوار این کتاب را، براساسِ نسخهٔ داماد ابراهیم‌پاشا ـ که به‌احتمالِ قوی تنها شامل دوسومِ کتاب است ـ چاپ و منتشر کرده است و بخشِ منتشرشده، مشتمل بر موضوعِ آفرینش است.»[1]

من نمی‌دانم استنادِ آقای فؤاد سزگین به چه استدلالی است که می‌گوید: «بخش منتشرشده، به‌احتمالِ قوی، شامل دوسومِ کتاب است»، زیرا مؤلف در مقدمهٔ تفصیلیِ خود فهرست دقیقِ اجزا و فصولِ کتاب را داده است و براساسِ این فهرست، هیچ بخشی از بخشهای کتاب از قلم نیفتاده است. توضیحِ بعدیِ او نیز که «بخشِ منتشرشده مشتمل بر موضوعِ آفرینش است» نیز درست نیست. وی احتمالاً این تصور را از عنوان فرانسویِ کتاب، *Le livre de la creation et de L' histoire*، استنباط کرده است.

* دربارهٔ این ترجمه

درست به‌یاد دارم و یادداشت کرده‌ام که ترجمهٔ این کتاب را در تاریخ ۱۳۴۵/۴/۲۳ آغاز کردم، ولی به‌درستی نمی‌دانم که در چه‌زمانی به‌پایان رسید. احتمالاً درحدود ۱۳۴۹. چهار جلد آن (سوم تا ششم) در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۹–۱۳۵۲ انتشار یافت (یعنی جلد سوم در زمستان ۱۳۴۹ و جلد چهارم در زمستان ۱۳۵۰ و جلدِ پنجم در زمستان ۱۳۵۱ و جلد ششم در تابستان ۱۳۵۲)، در سلسلهٔ انتشارات بنیادِ فرهنـگ ایران ـ سری منـابـعِ تاریخ و جغـرافیای ایران). ولی جلد اول و دوم آن، همچنان، چاپ‌نشده باقی ماند. علّتِ آن، بعضی گرفتاریها و در دنبالِ آن سفری بود که برای مترجم پیش آمد و

۱) *تاریخ‌التراث العربی*، المجلد الاول، الجزء الثانی، ص ۱۸۷.

او را از این حال‌وهوا به‌دور کرد. اکنون که با فاصله‌ای تقریباً بیست‌ساله، متنِ کاملِ آن شش مجلد در دو جلد انتشار می‌یابد، خدای را سپاسگزارم که این خدمتِ ناچیز به زبان و فرهنگ و تاریخِ ایران به‌سامان‌رسیده است و جویندگانِ این‌نوع کتابها می‌توانند متنِ کاملِ کتاب را دراختیار داشته باشند.

اسلوبِ ترجمه، در حدِّ توانایی مترجم، چنان بوده است که ضمنِ رعایتِ امانت و حفظِ بعضی از تعبیرات و اصطلاحات ـ که ارزش تاریخی و فرهنگی دارند ـ، عباراتِ کتاب ساده و طبیعی باشند و تاحدی از اسلوبِ نثر قرنهای اولیّه، که به عصرِ مؤلف نزدیك‌اند، دور نباشند.

خوانندگانِ دانشمندِ کتاب ملاحظه خواهند کرد که مصحح، به همان اندازه که وقتِ خود را برای ترجمهٔ کتاب صرف کرده است، زحمتِ تصحیحِ متنِ عربی کتاب را نیز عُهده‌دار شده است و بسیاری از ساقطات متن را، از رویِ نسخهٔ عکسیِ کتاب (موجود در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران) و بیشتر از آن، از خلالِ متونِ کهنِ دیگر، گاه، بازسازی کرده است؛ بااین‌همه مواردی باقی مانده است که افتادگی و نقصِ آن مسلّم است و در فرصتهای موجود، امکانِ یافتنِ شکل درستِ آن عبارات به‌دست نیامد. اهل تحقیق در آینده این مهم را عُهده‌دار خواهند شد.

یك نکته را که در مقدمهٔ جلدِ چهارم ترجمه در سال ۱۳۵۱ نوشته‌ام در اینجا عیناً نقل می‌کنم و سپس توضیحی بر آن می‌افزایم:

> «مقـداری از غلط ها هم از تصحیحـاتِ نابجایِ مصححِ کتاب، یعنی کلمان هوار، سرچشمه گرفته که آنها را نمی‌توان جزءِ اغلاطِ مطبعی بشمار آورد. آنچه روزبروز برای من روشـن‌تر می‌شود این اسـت که هوار در تصـحـیح این کتـاب خیلی از «شَغَلْتَنا» ها را «شَدُرُسنا» کرده و من به‌علّت اعتمادِ به مقام او ـ مثلِ همهٔ خاورشناسانی که حرفشان وَحیِ مُنزَل شمرده می‌شود! ـ از این نکته غفلت داشتم، بعد به‌تدریج، درخلال چاپ کتاب، متوجه شدم و دیر شده بود. امیدوارم این نکات را در مقدمهٔ مفصّلِ خود یادآوری کنم.»[1]

اکنون یادآور می‌شوم که در این چاپ، حتی‌المقدور، از آن‌گونه اصلاحات که هوار مرتکب شده پرهیز کردم و همان‌صورتِ موجود در متن را ـ تا جایی که امکان داشت ـ محفوظ نگاه‌داشتم. بعضی از این موارد را در پای صفحه نیز متذکر شدم ولی ذکرِ تمامِ موارد، ضرورتی نداشت.

هوار، علاوه بر تصرفاتِ نارواییِ که در متن کرده، در مشکول کردن (اعراب‌گذاری) کلمات و عبارات نیز خواننده را، گاه، گمراه کرده است؛ مثلاً، چنانکه در جای دیگر هم تذکر دادم، در صفحهٔ ۲۲۳ تمام «حَکیٰ» ها را که فاعل آن فلوطرخس بوده است به صیغهٔ مجهول درآورده است[2] و این کار،

۱) یادداشت مترجم بر جلد چهارم *آفرینش و تاریخ* (انتشارات بنیادِ فرهنگِ ایران، تهران، ۱۳۵۰).
۲) *البدء*، ج ۱، ص ۱۳۶.

ازلحاظِ کسانی که بخواهند به مسائل مربوط به تاریخ فلسفه در ایران و اسلام توجه کنند، گناهی نابخشودنی است، یا «المُحدَثین» را به «المحدّثین» بَدَل کرده است[1] که کاملاً مفهومی متفاوت و خلافِ نظرِ مؤلف ایجاد کرده است، مُحدَثین اصطلاحی است در تاریخِ ادبیات عرب در تقابُلِ قدما، و با محدّثین (عالم عِلمِ حدیث) هیچ ارتباطی ندارد.

یادداشتهای ترجمه، همه از آن‌مترجم فارسی کتاب است و یادگارِ دورهٔ جوانی و شکیبایی نستوهِ آن‌ایّام. بی‌آنکه بخواهم ارجی برای آن‌یادداشتها قایل شوم، از حوصله‌ای که صرفِ آن‌کرده‌ام، الآن، تعجب می‌کنم و تأسف می‌خورم که کاش این مایه وقت را صرفِ کارهایی از لونی دیگر می‌کردم.

با اعتراف به ناچیز بودنِ این کوشش و با شرمساری بسیار از لغزشهایی که ممکن است برای مترجم روی داده باشد، برروی‌هم می‌توانم بگویم که در بعضی موارد شاید مراجعهٔ به این ترجمه از مراجعه به اصلِ عربی آن هم ـ که توسط هوار انتشار یافته و به‌فرانسه نیز ترجمه شده است ـ به صحّت نزدیکتر باشد.[2]

۱) همان‌جا، ج ۱، ص ۵۶.
۲) بعضی اشتبـاهـات هوار را در ترجمهٔ کتاب، در حواشی، گاه یادآور شده‌ام. باید بگویم که قصدِ نگارنده به‌هیچ‌وَجه انتقاد از ترجمهٔ او نبوده است. در چندموردی که عبارتِ آشفته یا مبهم می‌نمود، به ترجمهٔ او مراجعه کردم و متوجه آن‌اشتباهات شدم. بی‌گمان‌دیگرانی که در آینده ترجمهٔ مرا موردِ بررسی قرار دهند، صد برابرِ ترجمهٔ او در آن‌خطا خواهند یافت و کیست که از لغزش برکنار باشد:

مَنْ ذا الّذی ما ساءَ قَطّ؟
وَمَنْ لَهُ الحُسنیٰ فَقَطْ؟

با این بیتِ حریری از لغزشهای خودم، پیشاپیش، عذرها می‌خواهم.

مقدمه

به نام خداوند بخشندهٔ بخشاینده
و ازوست نیرو و توان

کژروان و کژراهان، از برای فریب کمْ‌خردان، فراز آمده‌اند و گمشدگان طریق حق، از رهگذرِ بحث در مبادی آفرینش و بنیادهای آن، و آنچه بازگشت و سرانجامِ جهان است، به تباه کردنِ باورهای مردمانِ کودن پرداخته‌اند، به‌گونه‌ای که مایهٔ فریب غافلان و حیرتِ هوش خردمندان است. و این کار از دشمنانه‌ترین کوششهای آنان است در راه دین و رساترین شیوه‌ای است از برای درهم شکستن یکتاپرستان، «و نخواهد خدای تعالی مگر تمام کردنِ این نورِ درخشان» (۹: ۳۲) و کلمهٔ خویش را فرا خواهد بُرد و حجّتِ خویش را پیروزمند خواهد کرد، «اگرچه دشوار می‌دارند کافران.» (۹: ۳۲)

یکی از بزرگترین آفتهایی که عوام اُمّت گرفتارِ آنند، این است که بر بنیادِ آنچه در اوهام ایشان نقش بسته و در خاطرشان استوار شده است، بی‌هیچ‌گونه ورزیدگی در راه دانش و بی‌هیچ شناختی از روشهای گفتار، و بی‌هیچ آمادگیی در قلمرو فنّ جَدَل، و بی‌هیچ بصیرتی نسبت به حقایق کلام، عُهده‌دار مجادله با کسانی می‌شوند که به مناظرهٔ ایشان برمی‌خیزند و آنگاه خود به دستِ خویش، در نخستین برخوردی که در فهمشان ایجاد می‌شود و یا نخستین سخنی که می‌شنوند، بی‌هیچ کوشش در راه به‌کار بُردن اندیشه و پرده برگرفتن از نهانیها، با اندک‌شماری خویش، با خواهشگری و فروتنی، سپر می‌افکنند. بر ارباب کرم و شرف، فرض است که خویش را در کارِ شناخت کلماتِ نادر و غریب ورزیده کنند و از توجّهِ به ظاهر کلماتِ منتشر پرهیز کنند و به کلمات زیبا و

سخنان دلکش ابهام‌آمیز، اگر چند اندك معنی و سُستمایه و بی‌بنیاد باشد، توجه داشته باشند، زیرا مقصود نهاییِ کژراهان، خوارمایه کردنِ شرایع و آیینهاست، چیزی که میثاق خداوند است در سیاستِ آفریدگانش و ملاكِ فرمانِ اوست و نظامِ پیوندِ میان بندگان و بنیادِ زندگی و آگاهی‌بخش بر معادِ ایشان است. چیزی است که بندگان را از بی‌سامان کاری و ستم بازمی‌دارد و آنان را بدرستی و مهربانی با یکدیگر فرامی‌خواند و می‌انگیزدشان که شکر نعمت‌های کنونی و ثواب آینده را ذخیره کنند و این خود تعرّضی است بدآنچه در آیین خرد تعرض بدان، نهی شده است و آن عبارت است از خود را هدف طعنِ ملامتگران قرار دادن و ستیزهٔ دشمنان را خواستار آمدن و کوشش در راه ایجاد فساد در میان یکدیگر و چشم به راه فتنه بودن و حق را در دیدگانِ ناتوانان آشفته نمودن.

و بیشتر آنان که گرفتار این بلیّه‌اند، طبقهٔ اهل زبان و بیان‌اند که گمانهایی دروغین و نااستوار دارند و با همتهایی کوتاه می‌خواهند خود را به چکادهایی رسانند که همتهای بلند از دستیابی به دامنه‌های فرودین آنها ناتوان است. چه مناسبِ احوال ایشان است آنچه عُتبی در کتابِ خویش آورده است، اگرچه این سخن، سخن مردی چنو نیست و او در ادای این سخن تکلّف ورزیده و از زیِّ خویش به‌درآمده است، آنجا که در توصیفِ این طبقه گوید: «به‌جای آنکه خرسندیِ خدای و شادی بندگان او را خواستار شود دل بدان خوش داشته که بگویند: فلان، باریك‌بین و لطیف‌نظر است. و گمان بُرده است که لطفِ نظر او را بر دیگران امتیازی بخشیده و او را به دانستنِ آنچه دیگران از آن برخوردار نیستند رسانیده است.» عُتبی آنان را بددلان می‌خواند و خَاشاكِ بر سرِ آب و اهل غوغا. و او خود، سوگند به خدای، به چنین صفاتی از هر کس دیگر سزاوارتر است و این صفات او را درخورتر است، با سخنانی دیگر از این دست. آه از فضیحتِ آن روزی که حجّت و برهان یکی از ایشان را خشمگین کند و حق بر سرِ وی بال بگشاید، مبهوت و درمانده خواهد بود، درحالی که معرفتش بدو خیانت کرده و آرزویش او را دروغزن کرده و رسواییش آشکار شده و حیرتش نمایان شده و خنده‌مایه‌ای شده است در نظرگاه بینندگان و مثلی مشهور از برای شنوندگان. با آنکه در قلمرو دانش و بیان بر کار همگان خنده می‌زند و این مایه از خواری و اندوه و پستی و کاستی، خود بسنده است کسی را که به چنین پایگاهی تن دردهد و نیازمند زیاده‌رویهای سفلگان باشد و روی‌آورنده به گوشت و استخوان، و روزگار ادب و علم خویش را ضایع گذارد. هر که را حال این‌چنین باشد، عقوبت و دشواریها به‌زودی گریبانگیرش شود و در آیندهٔ دور گناه و تنگناهای سخت به سراغش خواهد رفت و از بزرگترین مواردِ این بلیّه یکی آن است که خداوندانِ قلنسوه (ارباب عمایم) و اصحابِ مجالس گرفتارِ آنند. آنها که دانش را نه از بهرِ خدای یا از

برای خویش، بلکه تنها برای صدرنشینی و تقدم بر دیگران طلب می‌کنند. آنان هرگز دانش را از سرچشمه‌های آن به‌دست نمی‌آورند و بی‌داشتنِ مقدمات، آمادهٔ یادگیریِ آن می‌شوند و از رهگذر ستایش مذاهبِ عامه دلهای ایشان را به خویش می‌کشند و داستان‌پردازیهایی از جنس داستانهای شگفتی که قصّه‌پردازانِ مزدور برساخته‌اند ـ و خرد از پذیرش آنها سر باز می‌زند و از فهم درست در حجاب‌اند ـ اذهانِ عامهٔ مردم را تباه می‌کنند تا آنجا که دلهای ایشان را از اباطیل و ترهات آکنده می‌کنند و با افسانه‌ها و اساطیر خاطر ایشان را به فساد می‌کشانند. شتابان‌اند به سوی هر گفتار یاوه‌ای و در طلب حق ایستاده و ناپویا. هر که را جویای حق باشد باطل می‌شمارند و آن را که به‌دقّت در امور بیندیشد ملحد می‌انگارند، هر که خلاف ایشان گوید مقهور است و هر که در کارها نظر کند مهجور، اگر از شتری که پرواز کرده است برای ایشان سخن بگویند آنان را بسی خوشتر است تا سخن از شتری که راه برود و خوابی که کسی دیده باشد در نظر ایشان استوارتر است از حدیثی که روایت شود. این شیوه و رسم است که مایهٔ حرمانِ دانش و خوارمایه کردنِ خداوندانِ دانش است و سبب می‌شود که بهره‌ها فوت شود و موجب خذلان و مایهٔ راه گشودنِ طعنه زنندگان و آسانیِ کار سرزنشگران در هیاهو و تباهی برانگیختن و زشتکاریهاست و موجبِ انکارِ امورِ آشکارا و نفیِ بُرهان است. حال آنکه دانش، هرگز جز از برای آنان که یکسره خویش را وقفِ آن کرده‌اند و تمامِ همّتِ خویش را مصروف آن داشته‌اند، سرِ تسلیم فرود نمی‌آورد. آن کس که با قریحهٔ روشن و اندیشهٔ پاك بکوشد و از تأیید و توفیق در راه صواب برخوردار باشد، دامنِ همت بر کمر زده باشد و شبها بیدار داشته، رنجها را بر خود هموار کرده و با دشواریهاً پنجه نرم کرده باشد و اندك‌اندك و سنجیده راه خویش پیش گرفته و با نیروی تمام به جستجوی آن پرداخته. آن کس که با بیراهه رفتن و خویش را در مهلکه افکندن، در حقّ دانش ستم روا نمی‌دارد و در طریقِ علم از تاریکیها و کژراهه‌ها سر باز می‌تابد[1] با دوری گزینی از خویِ زشت و بازداشتِ خویش از ستیزهٔ طبع و کناره‌گیری از دوستی و رها کردن اشتباه‌آفرینی و کژبحثی و گرداندنِ از غموضِ حق و به‌گونه‌ای لطیف کار را سامان بخشیدن و حقّ نظر را ـ در جداکردنِ مشتبه و آشکار و تمایز میان فریب و تحقیق و ایستادنِ بر درگاهِ حق ـ ادا کردن.[1]

در چنین هنگامه‌ای است که رسیدن به مقصود و دست یافتن به مطلوب حاصل است و راهنمونی و توفیق از خدای تعالی است.

۱) عبارت افتادگی دارد و متن به‌لحاظ نحوی آشفته است.

و چون فلان ـ که خداوند زندگانیش را در راه طاعتِ خویش دراز کناد و آنچه از دانشها خواسته است نصیبش دهاد ـ به احوالِ این طایفه نظر افکند و دریافت که چه مایه همّتهای ایشان پراکنده و نحله‌های ایشان گوناگون و شاخه‌شاخه است و به جستجوی مذاهب ایشان پرداخت، خواهان آن آمد که درست‌ترین مقالات ایشان را به‌دست آورد و به بازشناختِ درست‌ترین مبانیِ آنان بپردازد. پس او ـ که همواره بختش بلند باد و فرمانش متعالی ـ مرا فرمود که برایِ وی دراین‌باره کتابی گرد آورم. کتابی نه چندان کوتاه و فشرده و نه نیز بسیار درازدامن که از شایبهٔ دستکاریِ حقیقت برکنار باشد و پالوده از یافه‌ها و گزافه‌ها و از خرافات پیرزنان و مجعولات قصّه‌پردازان و برساخته‌های جعّالان حدیث به یکسوی باشد. و این خود نتیجهٔ تمایلی بود که او در کار خیر داشت که طبیعتش را خداوند بر آن سرشته بود و نیز در راه دفاع از حق بود و پیکار در طریق دین و پاسداری از قلمرو اسلام و بازگرداندن بدسگالیِ دشمنان بدیشان و زبون کردنِ ستمکاران تا آتش آن کینهٔ دیرینه‌شان زبانه نکشد. و مایهٔ آن نگردد که دشمن سرکوفتی زند.

پس من به شتاب در کارآمدم و فرمان او را میان بستم و به جستجوی اسناد درست و نکته‌های برجستهٔ تصانیف پیشینگان پرداختم و گردآوری کردم آنچه دربارهٔ آغاز آفرینش و سرانجام آن بود و نیز آنچه از داستانهای پیامبران علیهم‌السلام و سرگذشتِ امتّها و نسلها و تاریخ پادشاهان بزرگ از تازیان و ایرانیان بود و آنچه از کار خلفا، از آغاز، تا روزگار ما که سال بر سیصدوپنجاه‌وپنج ازهجرت پیامبر ما محمد(ص) است، بوده است و همچنین دربارهٔ آنچه از حوادث و شگفتیها و آشوبها در آستانهٔ رستاخیز روی خواهد داد، و این‌همه بر بنیاد چیزهایی بود که در کتب پیشینیگان و اخبار یاد شده از خلایق و ادیان و گونه‌های مردمان و آداب و رسوم ایشان و یادکردِ آبادانیهای زمین و چگونگی اقالیم و ممالك وجود داشت. سپس به یادکرد آنچه در اسلام روی داده است از غزوه‌ها و فتوحات و جز آن پرداختم که تفصیل آن در فصول آینده خواهد آمد و آنچه ما را بدین‌کار وادار کرد توجه به گفتهٔ حکیمان بود که گفته‌اند: «آغازِ کار، پایانِ اندیشه است.»

و بدینگونه است که چون به گردآوری مباحث در زمینهٔ آفرینش پرداختیم، ناگزیر شدیم که به تصحیح براهین دربارهٔ ایجاب آغاز آن بپردازیم و ثابت کردن آن ممکن نبود مگر از راه اثبات آفرینندهٔ آن که پیش از آفریده‌های خویش است و اثبات او و امکان نداشت مگر پس از بیان راههای رسیدن به شناخت او، پس ما از یادکردِ اندکی دربارهٔ مرزهای نظر و جدل، آغاز کردیم. سپس به بحث دربارهٔ ایجاب اثبات ذات قدیم ـ که آفریننده و بازگردانندهٔ آفریده‌هاست ـ پرداختیم و آنگاه به یادکرد آغاز آفرینش و سپس

آنچه در پی اینهاست ، فصل به فصل و باب به باب تا رسیدیم به آنچه هدف اصلی و مقصود بود.

و پیوسته اهل فضل و تحصیل، دانشمندان و بزرگان و پادشاهان، از دیرباز تا به امروز جویای جاودانگی نام خویش بوده‌اند و هستند و در راه نگاهداشتِ رسم و آیین خویش ، کوشنده‌اند و همواره آزمندِ اینند که پس از ایشان میراثی به یادگار ماند که ستایشی باشد به نیکی و حکمتی باشد رسا، تا رغبتی در به‌دست آوردن فضل و به‌وجود آوردن گنجینه‌ها شود و هم از بهر آنکه سود و نیکی همگان را بحاصل آید و صلاح و رشد پدیدار آید. این است میوهٔ بشریت و هدف آنچه خرد، آرزو می‌کند و جان بدان می‌گراید. چندان که در میان ایشان کسانی را می‌بینیم که کشورها را به بازوی خویش گشوده‌اند و در آنها داخل شده‌اند تا دلیری خویش را در یادها جای دهند و یا دسته‌ای گنجینه‌های نفیس و ارجمند را به‌وجود آورده‌اند و دسته‌ای به‌دشواری، لطایفِ اندکیاب‌را، با روشنگری و استنباط خود ایجاد کرده‌اند. گروهی مناره‌ای ساخته‌اند یا بنایی برافراشته‌اند یا آبی از زمین بدرآورده‌اند، و هرکدام از این کارها فراخور همّت آن‌کس و میزان خواستِ اوست وهیچ‌کدام از ایشان تهی از خصلتی نبوده اگرچه فرزندانشان از آن بی‌بهره مانده‌اند. این است که فلان‌را ـ که خداوند توانایی اورا پایدار کند! ـ وادار به‌پیروی از ایشان و رفتن راه آنان کرد، چرا که خدای تعالی طبعی بزرگوار نصیب او کرده است و همتی شریف و ژرفی و نیکی‌طلبی و صلاح‌جویی، علاوه بر امید ثواب و سرانجام نیك که شاید خداوند بدین‌کار، بینش‌طلبی‌را بصیرتی بخشد یا جویندهٔ هدایتی‌را رستگاری دهد و یا گمراهی را به‌راه آورد و سرگشته‌ای را بازگرداند.

و من این کتاب را «کتاب‌البدء والتاریخ» (دفتر آفرینش و تاریخ) نام نهادم و مشتمل بر بیست و دو فصل است و هر فصل دارای ابوابی است و یادآوریهایی، از نوع مطالبی که در آن فصل آمده است.

فصل نخستین در تثبیت نظر و تهذیبِ جَدَل است و آن شامل گفتار دربارهٔ معنی دانش و نادانی است و سخن دربارهٔ کمیّت دانشها و مراتب و اقسام هر کدام و سخن دربارهٔ عقل و معقول و سخن دربارهٔ حسّ و محسوس و سخن دربارهٔ درجه‌های دانستنیها و سخن دربارهٔ حدّ و دلیل و علّت و معارضه و قیاس و نظر و اجتهاد است و نیز سخن دربارهٔ فرق میان دلیل و علّت و سخن دربارهٔ حدود و سخن دربارهٔ اضداد و سخن دربارهٔ حدوثِ اعراض و سخن دربارهٔ اهل عناد و مبطلان نظر و سخن دربارهٔ مراتب نظر و حدود آن و سخن دربارهٔ نشانه‌های انقطاع.

فصل دوم در اثبات آفریننده است و دربارهٔ توحید آفریدگار و آن شامل بر دلایل

برهانی و حجّتهای ناگزیر و اضطراری است و سخن در پاسخ کسی که می‌گوید خدا چیست و کیست و چگونه است و سخن دربارهٔ آفریدگارِ یکتا که جز او نیست و سخن دربارهٔ ابطال تشبیه.

فصل سوم دربارهٔ صفات آفریدگار و نامهای اوست و شامل سخن دربارهٔ صفات و سخن دربارهٔ نامها و آنچه رواست که بدان نام خوانده شود و آنچه روا نیست و اختلاف مردم در این باره.

فصل چهارم دربارهٔ اثبات پیامبری و وجوب نبوّت است و شامل بحث دربارهٔ اختلاف مردمان در این زمینه و بحث در ایجاب آن از رهگذر دلایل عقلی و سخن دربارهٔ چگونگی وحی و پیامبری است، هم بر آن‌گونه که در خبرها آمده است.

فصل پنجم در یادکرد آغاز آفرینش است و شامل بحث در ایجاب حدوث خلق و ایجاب آغاز آن با دلایل و حجتها و سخن پیشینگان[1] در ایجاب آفرینش و آغاز آن و یادکرد آنچه اهل اسلام از ایشان حکایت کرده‌اند و یادکرد گفتار ثنویه و حرّانیان و مجوس و یادکردِ گفتارهای اهل کتاب در این باره و یادکردِ سخن اهل اسلام در این مبادی و یادکردِ درست‌ترین مذاهب و یادکردِ آنچه در جهانِ برین از روحانیات، آفریده شده و نخستین چیزی که در جهان فرودین از جسمانیات آفریده شده، و پرسشِ پرسنده از اینکه آفرینش از چیست و در چیست و چگونه است و کی است و چرا آفریده شده؟

فصل ششم در یادکردِ لوح و قلم و عرش و کرسی و حاملان عرش و فرشتگان و صفات هر کدام و اختلاف مردم در این باره و سخن در اینکه آیا فرشتگان مجبورند یا مکلّف و اینکه ایشان افضل‌اند یا صالحان امت. و سخن دربارهٔ آنچه در مورد حجابها آمده و آنچه‌دربارهٔ سدرة‌المنتهی آمده و یادکردِ بهشت و دوزخ و یادکردِ صفت دوزخ و یادکردِ اختلاف مردم دربارهٔ بهشت و دوزخ و یادکرد صفتِ مردمان دوزخی و یادکردِ اختلاف مردم دربارهٔ بقای بهشت و دوزخ و فنای آنها و یادکردِ اختلاف مردم در این فصل و یادکردِ صراط و میزان و حوض و صور و اعراف و جز آن.

فصل هفتم دربارهٔ آفرینش آسمان و زمین که آن شامل وصف آسمانهاست و وصف فلک و آنچه در آن سوی فلک است و آنچه در افلاک هست، هم بر آن‌گونه که در خبر آمده است و نیز وصف کواکب و نجوم و وصف صورت خورشید و ماه و نجوم و آنچه میان آنهاست و یادکردِ اختلاف مردم دربارهٔ جرمها و شکلهای آنها و یادکردِ برآمدنِ آفتاب و ماه و فروشدنِ آنها و گرفتن آن دو و فروپاشیِ ستارگان و جز آن از قبیل آنچه در آسمان

۱) برابر قدما و منظور قدمای یونانی است.

روی می‌دهد و یادکردِ بادها و ابرها و بارشها و رعد و برق و جز آن از قبیل چیزهایی که در «جوّ» روی می‌دهد و یادکرد مقالهٔ خورشید و ماه و ستارگان و شهابها و قوس‌قزح و گردباد و زلزله‌ها و یادکرد شب و روز و یادکرد زمین و آنچه در آن است و یادکرد اختلاف مردم دربارهٔ دریاها و آبها و رودخانه‌ها و مدّ و جزر و کوهها و اختلاف آنان دربارهٔ آنچه در زیر زمین است و یادکرد سخن خدای تعالی: «خداست که آفرید آسمانها و زمین را و آنچه میان آنهاست، در شش روز.» (۷: ۵۴) و یادکردِ آنچه دربارهٔ مدتی که قبل از آفرینش بوده و یادکرد مدت دنیا قبل از آدم علیه‌السلام و یادکردِ آفرینش پریان و شیاطین و یادکردِ آنچه دربارهٔ شمارهٔ عالمها وصف کرده‌اند.

فصل هشتم دربارهٔ پیدایش آدم و پراکندگی فرزندان او که شامل اختلاف فلاسفه در چگونگی پدیدآمدن جانوران است و اختلاف ستاره‌شناسان و دیگر مردمان در این باره و یادکردِ آفرینش آدم و یادکردِ اختلاف دربارهٔ اینکه آدم در کجا آفریده شده و یادکردِ سخن ایشان که چگونه روح در وی دمیده شده و یادکردِ سجدهٔ فرشتگان در برابر آدم و یادکردِ سخن خدای عزوجل: «و به آدم نامها را در آموخت.» (۲: ۲۹) و یادکردِ رفتن آدم به بهشت و بیرون شدن او از آنجا و نیز یادکردِ گرفتن ذرّیه از پشت وی و یادکردِ اختلاف مردم دربارهٔ آدم و داستان او و یادکردِ صورت آدم و داستان مرگ وی و یادکردِ روح و نفس و زندگی و اختلاف مردم در آنها و دربارهٔ حواس و عقیدهٔ پیشینگان و اهل کتاب و آنچه در قرآن و اخبار آمده از یادکردِ آن و مناظرات مردمان در آن باره.

فصل نهم در یادکردِ فتنه‌ها و رویدادها تا قیام رستاخیز و آنچه دربارهٔ آخرت آمده است و آن شامل گفتاری است دربارهٔ نابودی جهان و پایان آن و یادکردِ سخن کسانی که از پیشینگان به فنای جهان عقیده داشته‌اند و نیز سخن اهل کتاب در این باب و یادکردِ آنچه دربارهٔ مدت جهان آمده و اینکه چه اندازه از آن گذشته و چه مایه به جای مانده و یادکردِ تاریخ از روزگار آدم تا به امروز، همه را بر نهادِ آنچه در کتابهای اهل اخبار یافته‌ایم و دربارهٔ جهان یاد شده است و اینکه مدّت امت محمد(ص) بنابر آنچه اهل اخبار آورده‌اند چیست و یادکردِ آنچه از نشانه‌های رستاخیز آمده و علایم آن و یادکردِ فتنه‌ها و رویدادها تا آخرالزمان و بیرون آمدن ترکان و زمین‌لرزه در ماه رمضان و خروج هاشمی که از خراسان با درفشهای سیاه بیرون می‌آید و یادکردِ خروجِ سفیانی و خروج قحطانی و خروج مهدی و فتح قسطنطنیه و خروجِ دجّال و فرودآمدن عیسی بن مریم(ع) و برآمدن آفتاب از مغرب و بیرون‌شدن جنبنده (دابه) از زمین و یادکردِ دود و بیرون آمدن یأجوج و مأجوج و بیرون آمدن حبشیان و یادکردِ گم شدن کعبه و یادکردِ بادی که وزش آن مؤمنان را قبض روح می‌کند و یادکردِ ارتفاعِ قرآن و یادکردِ آتشی که از ژرفای

عدن برمی‌آید و مردمان را به سوی رستاخیز می‌کشاند و یادکردِ سه بار دمیدن در صور و چگونگی صور و یادکردِ اختلاف اهل کتاب دربارهٔ فرشتهٔ مرگ و یادکردِ آنچه میان دو بار دمیدن صور وجود دارد و یادکردِ اختلاف ایشان دربارهٔ سخن خدای تعالی: «مگر آنچه خدای تعالی خواست.» (۶: ۱۲۸) و یادکردِ بارانی که پیکر مردگان را بازمی‌رویاند و یادکردِ رستاخیز و اختلاف مردم در چگونگی آ ن و یادکردِ «موقف» و یادکردِ دگرگون شدن زمین و در نوردیده‌شدن آسمان و یادکردِ روز قیامت و یادکردِ آنچه گویند که پس از آن خواهد بود و یادکردِ آنچه از پیشینگان دربارهٔ ویرانی جهان نقل شده است و یادکردِ آنچه بر آدمی، اعتقاد داشتن بدان در این باب واجب است.

فصل دهم در یادکردِ پیامبران و رسولان و روزگار زندگی هر کدام و داستانهای امتهای ایشان و اخبار هر کدام در نهایت اختصار و ایجاز.

فصل یازدهم در یادکردِ پادشاهان ایران و آنچه از روزگار ایشان شهرت دارد تا به هنگام انگیزش پیامبر ما محمد(ص).

فصل دوازدهم در یادکردِ دینهای روی زمین و نحله‌ها و مذهبها و آرای مردمان از اهل کتاب و جز ایشان و آن شامل معطّله است و یادکردِ دسته‌های هندیان و شرایع و ملّتها و عقاید آنان و یادکردِ اهل چین و یادکردِ آنچه دربارهٔ شرایع تُرکـان یاد شده است و یادکردِ شرایعِ حرّانیان و یادکردِ ادیانِ ثنویّه و یادکردِ پرستندگانِ بُتها و یادکردِ مذاهب مجوس و مذاهب خرمیّان و یادکردِ شرایع مردم روزگار جاهلیت و یادکردِ شرایع یهود و نصاری.

فصل سیزدهم در یادکردِ بخشهای زمین و حدود اقلیمهای آن که شامل یادکردِ اقلیمهای هفت‌گانه و یادکردِ دریاها و وادیها و رودخانه‌های معروف است و یادکردِ کشورهای معروف از هند و تبت و یأجوج و مأجوج و ترك و روم و بربر و حبشه و یادکردِ بلاد اسلام از حجاز و شام و یمن و مغرب و عراق و جزیره وسواد و آذربایجان وارمینیه و اهواز و فارس و کرمان و سیستان و مکران و جبل و خراسان و ماوراءالنهر و یادکردِ مسجدها و بقعه‌های گرامی از قبیل مکّه و عراق و یادکردِ ثغور و رباطها و یادکردِ آنچه از شگفتیهای زمین و عجایب اصناف مردم نقل شده و یادکردِ آنچه از شهرها و روستاها به ما رسیده است و اینکه چه کسی آنها را بنیاد نهاده یا به‌وجود آورده است و یادکردِ آنچه دربارهٔ ویرانی شهرها آمده است.

فصل چهاردهم در انساب عرب و جنگهای مشهور ایشان.

فصل پانزدهم در یادکردِ زادن پیامبر(ص) و منشأ او و مبعث وی تا هجرتش.

فصل شانزدهم در یادکردِ آمدن پیامبر به مدینه و شمارهٔ سریّه‌ها و غزوه‌های او تا

روز وفاتش.

فصل هفدهم در چگونگی آفرینش پیامبر خدا(ص) و خوی و خلق او و رفتار و ویژگیهای او و شرایع و مدت زندگانیش و یاد همسران و فرزندان و خویشاوندان او و خبر وفاتش و یادکردِ معجزات او.

فصل هژدهم در یادکردِ افاضل یاران او و آن دسته از ایشان که اولیای امر بوده‌اند از مهاجران و انصار و یادکردِ شمایلِ هر کدام و یادکردِ مدّتِ زندگانی و آغاز اسلامِ هر کدام و فرزندانشان و آنکه از کدام‌یك فرزندانی مانده از کدام‌یك نمانده.

فصل نوزدهم در یادکردِ اختلافِ گفتارهای اهل اسلام، که شامل یادکردِ فرقه‌های شیعه و فرقه‌های خوارج و فرقه‌های مشبّهه و فرقه‌های معتزله و فرقه‌های مُرجِئَه و فرقه‌های صوفیه و فرقه‌های اصحاب حدیث است.

فصل بیستم در یادکردِ روزگار خلافت یاران پیامبر است و آنچه از فتوحات و حوادث در آن روی داده تا روزگار امویان و آن شامل خلافت ابوبکر است و آنچه در روزگار او روی داده از ماجرای اهل ردّه و دعویهای پیامبری و گشایشها و خلافت عمر و آنچه از گشایشها در روزگار او بوده و خلافت عثمان و آنچه از گشایشها و فتنه‌ها که در روزگار او بوده و یادکردِ خلافتِ علی‌بن ابیطالب و آشوبهایی که در روزگار او بوده و یادکردِ جنگ جمل و صفین و نهروان و شوریدن خوارج بر او و یادکردِ «حکمین» و خلافت حسن‌بن علی(رضی‌الله عنه) تا آنگاه که معاویه بر کارها چیرگی یافت.

فصل بیست و یکم در یادکردِ ولایت امویان، به ایجاز و اختصار و آشوبهایی که در آن روزگار بود از شورش ابن‌زبیر و مختاربن ابی‌عبید که شامل داستان ابن‌زیاد و مرگ مغیره و عمروبن عاص و وفات حسن‌بن علی(رض) و بیعت گرفتن معاویه برای یزید است و ولایت یزیدبن معاویه ـ که نفرین خداوند بر هردوان باد ـ و کشته شدن حسین‌بن علی(رض) و داستان عبدالله‌بن زبیر و یادکردِ واقعهٔ حرّه و مرگ یزیدبن معاویه و ولایت یافتن معاویة‌بن یزید و یادکردِ شورش ابن‌زبیر تا کشته شدن او و بر دست حجاج در روزگار ولایتِ عبدالملك‌بن مروان و تا پایان روزگار ایشان.

فصل بیست و دوم در یادکردِ خلفای عباسی از سال صد و سی و دو تا سال سیصد و پنجاه.

و بدین‌گونه است که نگرندهٔ در این کتاب، همچون کسی است که بر همه جهان اشراف دارد، گویی همه رفتارها و کارهای شگفت آن را پیش چشم دارد و پیشینهٔ آن را می‌داند که قبل از ترکیب و حدوث چه بوده است و آنچه پس از آشکار شدن و فرسایش از وی به‌جای می‌ماند چیست.

در این کتاب اهل دین را نیرویی است و مبتدیان را ورزیدگیی و برای آنها که با آن خوگر شده باشند آسایش خاطری است و اندیشمند را بینشی و پندی است. کتابی است که به اخلاق نیك فرامی‌خواند و از پستی و فرومایگی باز می‌دارد. از خداوند می‌خواهیم که ما را سود بخشد و نیز کسانی را که در نهفته‌ها و مطالب آن می نگرند. بادا که ما را از خواب غفلت بیدار کند و با حسن اصابت ما را توفیق بخشد، «که او شنوا و نزدیك است.» (۳۴: ۵۰).

فصل نخست

در تثبیت نظر و مهذّب ساختن جدل

می‌گوییم و توفیق از سوی خداوند است و از سوی آن کس که استواری و نگاهداشت از جانب اوست.

شناخت این فصل از سودمندترین ابزارهای شناختِ حق است و مایهٔ بازشناسیِ میان حق و چیزهایی است که با حق درستیزند. هیچ کس را از مطالعهٔ این فصل، و از آگاه‌ شدن بر آن، بی‌نیازی نیست، تا راستی را از سوی خویش و از غیر خود دریابد، چرا که گاه از اندیشه و خیالپردازی و از اوهام بیهوده و از یادهای پست چیزهایی حاصل می‌شود که حق را با باطل می‌آمیزد و شك و گمان در آنها غلبه می‌کند و چیزی نیست تا آنها را از یکدیگر بازشناسد و بر درستی صحیح و نادرستی باطل دلالت کند، مگر نظر. و به‌وسیلهٔ نظر است که سؤال بیهوده از سؤال لازم و پاسخ بیدادگرانه از پاسخ عادلانه شناخته می‌گردد. و ما اینك به یادکردِ اندکی از مطالب مهمی که قصد آوردن آنها را داریم می‌پردازیم تا برای بیننده آمادگی باشد و برای مناظره‌گر نیرویی و سپس به‌خواست خدا، تفصیل آنها را در کتابی که در این‌باره بنیاد نهاده‌ایم و «کتاب العلم والتعلیم» نام دارد، جستجو خواهد کرد و نگاهداشت و توفیق از سوی خداوند است.

اینك می‌گوییم: علم، اعتقاد به شیء است به همان‌گونه که آن شیء هست اگر محسوس است به حسّ و اگر معقول است به عقل، از این روی اصل آنچه دانشها بدان بازمی‌گردد، حس و عقل است و هر چه را از رهگذر این دو حکم به اثباتِ آن کردیم ثابت

است و هر چه را بدین دو حکم به نفی آن دادیم منتفی است. البته درصورتی که حس و عقل از آفت بسلامت باشند و از فساد و عوارض نقص، برکنار و از عشق و عادتی که با آن خوگر شده‌اند و بر آن پرورش یافته‌اند شسته و پاکیزه باشند تا در معقول و محسوس آنها اختلافی روی ندهد مگر از رهگذر مخالف یا معانـدی. چرا که این دو، حس و عقل، بر ضرورت قرار گرفته‌اند و برای حسّ‌کننده هیچ تردید و شکی دربارهٔ هیئت و صورت آن شیء حسّ شده روی نمی‌دهد و آن‌که به ضرورت عقل چیزی را دریافته، نمی‌تواند آنچه را که دریافته و دانسته و یقین کرده، نداند و نیز نمی‌تواند کسی را که مدعی خلاف آن است تصدیق کند و اگر چنان بود که با هر دعویی، ضرورتی همراه بود، هم آن‌گونه که در مورد حواسّ وجود دارد، از هیچ کس خلافی صادر نمی‌شد و هیچ نیازی به شکستن سخن او و آشکار کردن زشتی و کژیّ گفتار او، نبود. آیا نمی‌بینی که محال است نیروی حسّ‌کننده به‌ظاهر، آتش را سرد احساس کند و یخ را گرم، هم آن‌گونه که محال است که شیء مورد علم جنبنده باشد و آن را ساکن بدانیم و یا در اصل سپید باشد و سیاه دانسته شود. و اگر این چنین روا باشد، همه دانشها باطل می‌شود و همه اعتقادها یکسره فاسد می‌گردد، هر که هر چه بگوید رواست که گوش دعوی دیدن کند و چشم دعوی شنیدن و یا مرده را زنده انگارند و زنده را مرده و این محال است، زیرا اگر علم عبارت باشد از «ادراک شیء آن‌گونه که حدّ و حق آن است» و سپس علم نتواند که ذاتِ خویش را، آن‌گونه که هست، ادراک کند، در آن هنگام معلوم نخواهد بود و همچنین است حسّ، اگر طبیعتِ حسّ، طبیعت آنچه را که در زیر آن واقع شده، درنیابد، آن چیز محسوس نیست و این سخنی است که همه خردمندان و اهل تمیز در آن یکرای و هم‌عقیده‌اند مگر دو کس: یکی عامیی است که نظری ندارد، چرا که غافل است و به‌کار بردن نظر از وی سلب شده است و هرگاه حق بروی آشکار شود، از آن پیروی خواهد کرد و خلاف‌ورزی وی پایان می‌گیرد، زیرا سخن او از سَر حدس و گمان و شنیدن و تقلید است و هرگاه چیزی را بشنود که دلش بدان گواهی دهَد، روی بدان می‌آورد و قلبش آن را می‌پذیرد؛ و دومی منکر عنادِ پیشه‌ای است که پیشینگان او را سوفسطانی نام داده‌اند و ما فساد عقیدهٔ ایشان را در جای خود یاد خواهیم کرد، به‌خواست خداوند.

ضدِّ علم نادانی و جهل است و معنیِ جهل اعتقاد به شیء است برخلاف آنچه هست و هر کس چیزی را نداند جاهل مطلقَ نیست، بلکه جاهل حقیقی کسی است که جویندگی و طلبِ حدّ و حقیقت اشیا را رها کرده و معتقد به خلاف چیزی است که اشیا هستند. و اگر چنین نباشد سزاوار سرزنش و نکوهش بر نادانی خویش نیست.

* سخن در کَمیّت دانشها و مراتب هر کدام

گوییم نام «علم» بر روی هم گاه بر فهم اطلاق می‌شود و زمانی بر وهم یا ذهن یا فطنت یایقین یا خطره یا معرفت یا هر وسیلهٔ دیگری که سبب ادراک شیء به‌طور آشکارا یا نهان شود، خواه به هدایت خرد یا مباشرتِ حسّ باشد و خواه از رهگذر به‌کارگیری ابزاری مانند استدلال و اندیشه و بحث و تمییز و قیاس و اجتهاد. چرا که اینها همه ابزارهای ادراک علم و راههای رسیدن بدان هستند، و آنچه از آن میان به‌وسیلهٔ آن می‌توان به علم رسید، علاوه بر علمی که از رهگذر بداهت و حواس باشد، شاخه‌ای از اینهاست که برشمردیم.

آیا نمی‌بینی که انسان خردمند اهل تمیز در برابر گواهی عقل و حسّ خویش ناگزیر است امّا در برابر استدلال و بحث خود ناگزیر نیست؟ آیا نمی‌بینی در برابر کسانی که از خرد بی‌بهره‌اند، و یا حسّ ایشان زیان دیده است، راهی برای استدلال و بحث وجود ندارد؟ پس آغاز علم، آن خطورِ صادقانه‌ای است که در ذهن روی می‌دهد، و آن به‌مانند بدیهه است و یا به نیروی بدیههٔ. و پایانِ علم، یقین است که عبارت است از استقرارِ حق در ذهن و به یك سوی شدن شك و تردید. و ما از این روی شرط صدق را در مورد آنچه خطور می‌کند یاد کردیم که گاه، نفس یا هوی یا طبع یا عادت بر ذهن خطور می‌کند امّا حقیقتی ندارد، پس روا نیست که به‌عنوان مرحلهٔ پایانیِ علم مورد اعتبار قرار گیرد. و یقین آن چیزی است که بر اشیا احاطه دارد، به‌همان گونه که هستند و کُنه آنها را ادراک می‌کند. و معرفت، عبارت است از ادراکِ ابنیهٔ (نهادهای)[1] شیء و ذات او. دسته‌ای آن‌را ضروری می‌دانند و دسته‌ای اکتسابی. و فرق میان معرفت و علم در این است که علم، احاطهٔ بر ذات شیء است یعنی عین آن و حدّ آن. و معرفت، ادراک ذاتِ شیء و ثبات آن است اگر چه حد و حقیقت آن ادراک نشده باشد. پس علم عامتر و رساتر است، چرا که هر معلومی شناخته شده است امّا هر شناخته شده‌ای معلوم نیست. آیا نمی‌بینی که یکتاپرستان خدای خویش را می‌شناسند امّا، جز از رهگذر اثبات، به او علم ندارند، زیرا که چونی و چندی از ذات وی منتفی است.

و وَهْم عبارت است از اعتقاد به صورت شیء خواه محسوس باشد و خواه مظنون، اگر چه به‌ظاهر (در خارج) وجود نداشته باشد، زیرا نیروی وهم درگسترش‌دادن آن، دو

۱) در اصل: «ابنیة الشیء» بوده و ما نیز همان را درست دانستیم و ترجمه کردیم، هوار آن را به «اینیة‌الشیء» اصلاح کرده و به‌نظر ما اصلاحی است ناروا.

چندان می‌شود و از این روست که چیزهایی را می‌بیند که چشم نمی‌بیند و همچنین است چشم وقتی که نیروی بینایی آن کشش یابد و دیدگاه آن دور باشد، شیء را ـ از نظر کوچکی و بزرگی و صورت و رنگ و دیگر هیئتها ـ برخلاف آنچه هست، می‌بیند و همهٔ آنچه بیرون از هیئتها و صفات و حدود باشد، وَهْم آن را درك نمی‌کند و در نفس صورت نمی‌بندد.

و فهم، عبارت است از شناخت و معرفت. و نیروی ذهن نزدیك به نیروی عقل است، با این تفاوت که ذهن و فهم تصویر از شیء برمی‌دارند[1] و فطنت معنایی نزدیك به ذهن دارد.

و ما بدین جهت نیازمند اینها شدیم، که بسیاری از مردم آزمند بر جستجو و بحث از این اسامی‌اند و میان آنها فرق می‌گذارند.

اما ابزارهایی که از رهگذر آنها به چیزهایی که نهفته است، علم حاصل می‌شود عبارتند از فکرت، و آن جستجوی از علّت شیء است و حدِّ آن، رای و رویّت است. و دیگر از ابزارها استنباط است و آن عبارت است از انتزاع چیزی که در طی محسوس و معقول وُجود دارد و استدلال است و اجتهاد. و گروهی گرایشِ عادت و طبع را نیز ـ مگر به چیزهایی که بدان میل دارند یا از آن نفرت ـ علم می‌شمارند. و اینهاست مجموعهٔ بنیادهای علم و راههای آن. و حاصل آن به سه نوع بازمی‌گردد: به معقولِ بدیهی و به محسوسِ ضروری. زیرا آنچه به این دو ادراك شود بدون واسطه و مقدمه است. و سه دیگر چیزی است که بر آن استدلال شده و با بحث و اماره، استنباط گردیده است و این چیزی است که اختلاف و اضطراب در آن راه دارد، چرا که از میدان حسّ و بدیهه بیرون است و هم ازین روی که نیروی استدلال کنندگان و نگرندگان و آرا و خردهای ایشان متفاوت است و این امر به‌راستی که بسیار است. و در این باره است که کتابها تصنیف شده و دفترها نگاشته‌اند در دو علم حکمت و ملّت. تا جهان بوده چنین بوده است و پیوسته چنین خواهد بود تا آنگاه که روزگاران به‌پایان رسد و ایام سپری شود.

و بسیاری از مردمان نپذیرفته‌اند که علمِ حسّ و علمِ بدیهه را، حقیقتاً علم بنامند، زیرا همگان در آن مشترك‌اند و درجاتِ مردم، در این جا یکسان است و دیگر اینکه این دو علم چیزی است که طبیعت آن را ایجاب کرده است. یعنی غریزه و نیروی شناخت و آفرینش.

۱) متن چنین است: «غیران الذهن والفهم تطبع.»

* سخن دربارهٔ عقل و معقول

اینك گوییم که عقل نیرویی است الاهی که میان حق و باطل و زشت و زیبا و نیك و بد فرق می‌نهد و مادرِ همه دانشهاست و برانگیزانندهٔ خطراتِ فاضله و پذیرای یقین. و گفته‌اند: از آن روی عقل را عقل خوانده‌اند که عقال (پای‌بند، زانوبند شتر) است از برای آدمی تا به کژراههٔ آنچه برای وی خطر دارد، نرود. و فلاسفه در توصیف و یادکرد عقل اختلاف بسیار دارند. ارسطاطالیس در کتاب البرهان گفته است: «عقل نیرویی است که از رهگذر آن آدمی بر اندیشیدن و بازشناخت، توانایی حاصل می‌کند و بدان از اشیای جزئی، مقدمات را فراهم می‌آورد و از آنها قیاسات را ترتیب می‌دهد.» و در کتاب الاخلاق گوید: «عقل چیزی است که در آدمی از رهگذر عادت از انواع فضایل حاصل می‌شود، چندان که آن فضایل به‌گونهٔ اخلاق او درمی‌آید و در آدمی ملکه‌ای استوار می‌گردد.» و در کتاب النفس، سخنی خلاف این می‌گوید و عقل را به سه دسته تقسیم می‌کند: عقل هیولانی و عقل فعّال و عقل مستفاد. و اسکندر[1] آن را چنین تفسیر کرده است که عقل هیولانی عقلی است، که در کالبد انسان ـ از رهگذر امکان آمادگی برای تأثیر عقل فعّال ـ ایجاد می‌شود. و عقل مستفاد مُصوَّر است و عقل هیولانی به‌منزلهٔ عنصر است و عقل فعّال آن است که عقل مستفاد را به‌گونه‌گون کارها وامی‌دارد و بعضی چنان پنداشته‌اند که عقل همان نفس است. و بعضی برآنند که عقل، همان باری‌تعالی است جلّ جلاله. و چه مایه سخنهای پراکنده که در این باب گفته‌اند.

از جمله سخنانی که بمیراث از اسلاف یافته‌ایم گفتار ایشان است که «عقل، خداداد است و ادب، آموختنی.» و همانا یکی از ایشان عقل را به نام افعالِ عقل نامیده است و چون به معنی دلخواه دست یافته است نباید بر او تنگ گرفت. آیا نمی‌بینی که دربارهٔ کتابهای پیشینگان و اخبار و اشعار ایشان می‌گوییم: «عقولِ آنان است.» و منظور ما نتایج عقول و اذهان ایشان است. و گفته‌اند: «گمانِ مرد، پاره‌ای از عقل اوست.» اینها همه بر سبیل تمثیل و استعاره است. و پیشینگان را در این نکته هیچ اختلافی نیست که عقل هیولانی صافی‌ترین جوهر نفس است و حِسِّ آن فراتر از حِسِّ نفس قرار دارد و

۱) متن «و فسرّه الاسکندر» است که گویا منظور همان اسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias) فیلسوف قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی است که از شارحان معروف آرای ارسطو است. ولی هوار متن را به «فسرّه للاسکندر» اصلاح کرده است که در آن‌صورت این گفتار باز هم از سخنان ارسطاطالیس خواهد بود. ظاهراً نیازی به این اصلاح نیست مگر اینکه عین گفتار به‌نام ارسطاطالیس درجایی ثبت شده باشد.

رتبهٔ او بالاترین رتبهٔ جواهر اَست و فروتر از رتبهٔ باری تعالی جَلّ جلاله. و عقل نزدیکترین چیزهاست به باری‌تعالی.

و مسلمانان از عقل، مفهومی ـجز آنچه به‌ویژه در آدمی و نه در دیگر حیوانات عالم سفلی ترکیب یافته‌ـ نمی‌شناسند. امّا آنچه از غیرمسلمانان حکایت کرده‌اند ـ مادام که عقل یا کتاب شریعت آن را رد نکرده است ـ قابل پذیرش است.

بعضی بر آنند که حجتِ طبع، در آنچه اثبات یا نفی می‌کند، استوارتر از حجّت عقل است و ادعای ایشان بر این بنیاد استوار است که طبع برآنچه موافق و ملایم با آن باشد، شوقمند است و از آنچه با آن سازگار نباشد، گریزان. و بر آنند که خدای عزوجل طبع را، از همان روزگار که آفریده، آفریده است و روا نیست که خدای چیزی را بی‌هیچ سود و ثمری و بی‌هیچ حکمتی بر عبث آفریده باشد. امّا عقل، گاه، چیزی را نیك تشخیص می‌دهد و سپس آن‌را زشت می‌داند یا امری‌را که درست می‌شمارد، سپس نادرست می‌انگارد، امّا طبع هرگز تلخی را به‌شیرینی نمی‌گیرد و هیچ شیرینی را تلخ نمی‌انگارد. و هیچ چیز را برخلافِ آنچه که هست برداشت نمی‌کند. مخالفان ایشان در پاسخ آنان گفته‌اند که طبایع هیچ چیز را جز آنچه با آن برخورد دارد و احساس می‌کند، نمی‌شناسد و حال آنکه این طبایع را عادات و عوارض از سرشتِ اصلی آنها منحرف کرده است و در بعضی موارد به چیزهایی که کششی به‌جانب آنها نداشته میل می‌کنند و یا از آنچه طبایع بدانها متمایل بوده است گریزان می‌شوند. و در نیروی طبایع، بازشناخت زشت از زیبا، به‌طریق استدلال، آن‌گونه که در نیروی عقل هست، وجود ندارد. طبیعتِ جانوران درست است و اخلاطِ آن تغییر نیافته است، با این‌همه آنها را نمی‌توان مورد خطاب قرار داد. و امتناع طبع از بازشناختِ نیك و بد، به‌معنی آن نیست که حکمتی در آفرینش آن در کار نبوده است و به هیچ‌روی به‌معنی بیهوده بودن آن نیست، همچنان‌که طبیعتِ بی‌جان (موات) هیچ‌یك از اعراض را احساس نمی‌تواند کرد، با این‌همه آفرینش آن از حکمتی تهی نیست، بلکه همان نشانی بودنش و آنچه از سود و زیانها که در اجناسِ طبیعتِ بی‌جان (موات) نهفته است، خود فایده و حکمتِ آنهاست. پس از این رهگذر بدین نتیجه می‌رسیم که آنچه ملاك اعتبار و استدلال برای اَسقاطِ تکلیف و رفع آزمایش از جانوران است عقل است؛ جانورانی که طبایعشان سالم است و اخلاطِ آنها تغییر نپذیرفته.

اگر گویند عقل را به چه شناخته‌اید؟ گوییم: به‌خودِ عقل چرا که عقل است که اصل است و بدیهی. و مادَر علومِ استدلالی (آن‌گونه که پیش از این حس را شناختیم) خودِ حس است، چرا که طَبع است. و اگر ما عقل را به عقلی دیگر شناخته بودیم، ناگزیر کار به بی‌نهایت می‌کشید و هرگز عقل بنیاد و سَرِ همه دانشها نبود.

اگر گویند چگونه میان دلالتِ عقل و دلالَتِ هوا و عادت، فرق می‌گذارید؟ گفته خواهد شد که از رهگذرِ بازگشتِ به اصل، چرا که فرع وابسته به اصل است و اگر وابسته بدان نبود فرع آن به‌شمار نمی‌رفت.

و از دلایلی که بر و جوبِ حجتِ عقل[1] وجود دارد، یکی بزرگداشتی است که مردمان، همگان، نسبت به عقل دارند و آن را تعظیم می‌نهند و مراتب عقلا را بالا می‌برند و قدر و منزلت ایشان را برمی‌کشند و به آرای ایشان استناد می‌کنند و بر اشارات ایشان اعتماد. و همواره آرزوی دست یافتن به مراتب آنان را دارند و کسی را که عقلش پست باشد و خردش زیان‌دیده باشد، خوار و ناچیز می‌شمارند، امّا در حقِ کسانی که طبایع آنان سالم است و اخلاط ایشان کامل، هرگز چنین بزرگداشتی روا نمی‌دارند. پس از این رهگذر دانسته می‌شود که معنای دیگری جز طبع وجود دارد که همانا عقل است.

* سخن دربارهٔ حِسّ و محسوس

گوییم که حواسّ راهها و ابزارهایی آماده از برای پذیرش تأثیرات‌اند آن‌گونه که خدای تعالی آنها را نهاده است و چون حاسّه‌ای با محسوسی برخورد کند، به اندازهٔ پذیرش آن، در وی اثر می‌کند و به اندازهٔ تأثیرش از وی پذیرا می‌شود. آنگاه نفس مبادرت کرده و آن را به قلب می‌سپارد تا در آنجا مستقر شود، سپس موردِ تنازعِ گونه‌های دانستن که عبارتند از فهم و وهم و ظن و معرفت قرار می‌گیرد. و عقل به جستجو در باب آن می‌پردازد و آن را بازمی‌شناسد، پس آنچه را که عقل حقیقت شناخت یقین خواهد شد و آنچه را که نفی کند باطل خواهد بود.

و حواس، پنج است، یا می‌توان گفت: چیزی وجود ندارد که آن را به یکی از حواس نتوان دریافت تا نیازی به حاسّهٔ ششمی پیدا شود. و گروهی حواس را چهار می‌دانند و حسِّ ذائقه را نوعی از حِسِّ لامسه می‌دانند و بعضی حواس را شش می‌دانند و کارِ دل را حاسّهٔ ششم به‌شمار می‌آورند. و این کاری است که بعد از پذیرفتنِ وجود کار برای حواس، آسان است، زیرا بعضی از مردم منکر حقیقت فعلِ حواس هستند، چرا که احوالِ این حواس ناپایدار است و اینان استدلالشان این است که آدمی چهرهٔ خویش را در شمشیر درازمی‌بیند و قامت خویش را در آبی که به اندازهٔ بالای او نباشد، خرد و شکسته می‌بیند و خرد را بزرگ می‌بیند و بزرگ را خرد و ایستاده را رونده. و این از اندیشهٔ

۱) متن: «وجوب حجةالطبع» بود که به‌قرینهٔ مقامی به عقل اصلاح شد.

معاندان است و فریبکاران، چرا که این تغییرات جز در حاسهٔ بینایی روی نمی‌دهد و سبب آن هم عللی است که بر بینایی عارض می‌شود از قبیل دوری فاصله و انبوهی هوا، و بدین‌گونه ـ از جهت کیفیت و کمیت ـ غلط در آن راه می‌یابد، زیرا حاسّه، اگر فاصلهٔ دور باشد، هیئت و شکل اشیا را ضبط نمی‌کند. اما در اینیت (کجایی) غلط راه ندارد، مادام که فاصله بسیار نباشد، که در آن صورت حاسّه نمی‌تواند آن شیء را فراگیرد. امّا دیگر حواس که کارکردشان از رهگذر انضمام و برخورد با محسوس است، مادام که آن حواس آسیب ندیده باشند، اختلافی در آنها وجود ندارد. و سست‌ترین چیزی که خداوندان این‌گونه اندیشه، بدان متوسل می‌شوند انکار حواس است تا فعل آنها را منکر شوند و من صاحب خردی را نمی‌شناسم که وقت خویش را مصروف انکار و ردِ این اندیشه کند، چرا که تباهی آن و رسوایی گفتارش آشکار است.

* سخن دربارهٔ درجاتِ معلومات[1]

اینک گوییم که همهٔ اشیا در عقل از سه گونه بیرون نیست: واجب، سالب، و ممکن.

واجب: آن است که در عقل، به‌نفس عقل و استدلالِ آن، موجود است، مانند دانش ما نسبت به یک ساختمان که ناگزیر باید سازنده‌ای داشته باشد و یا نسبت به یک کتاب که باید نویسنده‌ای داشته باشد و هر صنعتی را ناگزیر صانعی باید. و باز از مثالهای واجب، اینکه جمعِ یک و یک برابر است با دو و اینکه پیر، روزگاری، جوان بوده است و کودک خردسال شیرخواره بوده است و امثال اینها.

سالب: ممتنعی است که در عقل، به نفس عقل و استدلال آن، محال باشد مانند اینکه کتابی یافته شود بی‌نویسنده و یا صنعتی بی‌سازنده، چنین چیزی را عقل نمی‌پذیرد و وهم نیز آن را تصور نمی‌کند و طبع نیز بر آن استوار نمی‌گردد.

ممکن: جایزی است موهوم، در عقل به‌نفسِ عقل، مانند چیزهایی که از قرون گذشته و سرزمینهای دور برای ما نقل می‌شود یا آنچه می‌گویند که پس از این خواهد بود، اینها چیزهایی است که در عقل جایز است که چنان که می‌گویند باشد و جایز است که چنان نباشد، چرا که هیچ خاطری از عهدهٔ محقق کردنِ آنها برنمی‌آید، چنان‌که هیچ خاطری بطلان آن را نیز نمی‌تواند ثابت کند، چرا که در حدِّ جواز و امکان است. و چون

۱) اصل نسخه «معلومات» بوده هوار آن را به «علوم» اصلاح کرده و اشتباه است.

دلایل نفی و اثبات، از هر دو سوی، یکسان است در همین حدّ ایستاده می‌ماند. پس هیچ چیز نیست مگر اینکه یا معقولِ معلوم است یا معروف است یا موهوم یا محسوس.

* سخن در حدّ و دلیل و معارضه و قیاس و اجتهاد و نظر و جز اینها

گوییم: «حدّ، چیزی است که دلالت کند بر عینِ شیء و غرضِ آن، با ایجاز و شمول، مانند حدود خانه و زمین که هر کدام، بخشِ هر مالکی را از بخش مالك دیگر جدا می‌کند و بدان‌وسیله هر کس زمین و خانهٔ خود را می‌شناسد.» افزونیِ در حد، مایهٔ نقصان آن می‌شود و کاستن از آن نیز افزونیی است که حدِّ مطلوب را باطل می‌کند، مانند اینکه بگویی: انسان «زندهٔ میرای سخنگوی» است. این حدِّ انسان است. حال اگر چیزی بر آن بیفزاییم یا از آن بکاهیم، حدّ، نقض شده است، زیرا ملاك اعتبار درستی حدّهاست در طرد و عکس (فی‌الاطراد بالعکس والقلب). پس هرگاه عکس آن درست نباشد، حدّ استوار نیست. این است آنچه من در حدود پسندیده‌ام، اگر چه مردمان را در باب حدود سخنان و راه و روشهای بسیار است. بعضی گویند: «حدِّ هر شیء، وصفِ آن شیء است فی ذاته، مانند علت.» و بعضی گویند: «حد شیء عبارت است از ذات و نامِ آن.» و بعضی طرد و عکس (طرده من جانبین) را در تعریف حدود معتبر دانسته‌اند، آن‌گونه که ما یاد کردیم. و بعضی از یك سوی آن را بسنده دانسته‌اند درصورتی که طرد صحیح باشد. و این استوار نیست مگر در باب شرع و ملزم کردن مردم به چیزهایی که علل موجبهٔ آنها، پوشیده و در پرده است. مانند سخن کسی که می‌پندارد حد نماز «طاعت» است سپس گفته می‌شود: «و هر طاعتی نماز نیست.» این‌گونه موارد را بهتر است که صفت بنامیم نه حَدّ. زیرا اگر حَدّ بود، از هر دو سوی درست بود. چنان‌که گفته شود: حد انسان عبارت است از «زندهٔ میرای سخنگوی»، پس هر زندهٔ میرای سخنگوی انسان است و هر انسانی زندهٔ میرای سخن‌گوی.

و بعضی گفته‌اند: «حَدّ عبارت است از جامع میان آنچه تفصیل آنها را جدا می‌کند.»

و گوییم که «دلیل چیزی است که دلالت کند بر مطلوب و بیاگاهاند بر مقصود، هر چه که باشد. از هر گونه معنایی که بتوان از رهگذر آن به مدلولٌ علیه رسید.» و گاه باشد که دلیل، بر فساد چیزی دلالت کند همان‌گونه که بر درستیِ آن. پس هر گاه دلیلی بر درستیِ چیزی دلالت کرد بر فسادِ ضدِّ آن چیز نیز دلالت دارد و چون دلیلی بر فساد چیزی دلالت کرد بر درستیِ ضد آن نیز دلالت دارد و می‌توان برای یك چیز، دلایل بسیار

یافت. مانند راههای متعددی که برای یك مکان وجود دارد. و هر چیزی که به چیزی راهنمون شود، دلیل آن چیز است. پس بدین‌گونه خدای تعالی دلیل خلق خویش است. و پیامبر علیه‌السلام دلیل امتِ خویش. قرآن دلیل است و خبر، دلیل است و اثر (نوعی خبر) دلیل است و جُنبش و درستی دلیل است و آنچه بدینها ماند.

این است عقیده‌ای که من در باب دلیل ـ که اهل نظر بدان استدلال می‌کنند ـ برگزیدم و بعضی از مردم گمان برده‌اند که «دلیل همان نفسِ مستدل (شخص استدلال کننده) است.» و در ردِّ این دعوی مخالفان ایشان گفته‌اند که پس در آن‌صورت هرگاه از مدعی دلیل بخواهند خواهد توانست که بگوید: من خود دلیلم. و این بحث دشواری نیست، زیرا در زبان عربی کلمهٔ دلیل (بر وزن فعیل) می‌تواند به‌معنی فاعل از مصدر دلالت باشد، مانند شریب (آبکش) و سمیر (افسانه‌گوی) و می‌تواند عین دلالت باشد مانند صریع (به‌خاك افتاده) و قتیل (کشته). پس دعویِ آن مدعی، که می‌گوید: «من خود دلیلم»، در هنگامی است که فاعلِ دلالت را در نظر گرفته باشد. و این خطا نیست. ولی اگر گفت: «من خود دلیلم» و منظورش دلالتِ بر مطلوب بود، در این صورت گفتارش محال است. و گاه باشد که عینِ (فعل) خود دلیل است بر صانع به هنگامی که از آن پرسیده شود، چرا که هیچ مدلولُ علیهی نیست مگر آنکه خود دلیلی است بر شیئ دیگری، اگر چه دلیل بر نفسِ خود نباشد.

وگوییم که «علت عبارت است ازسببِ موجب» وآن بر دوگونه است: عقلی وشرعی.

علّتِ عقلی، که به‌خودی خود، ایجاب‌کننده است، بر معلولات خویش سبقت ندارد، مانندِ حرکت شیء متحرك و سکونِ شیء ساکن.

علت شرعی، آن است که بر شیء وارد می‌شود و حکمش را دگرگون می‌کند و مقدم بر آن است و خود معلولِ علتی است قبلی.

و شرطِ درستی علّت، این است که در معلول خویش جریان داشته باشد. و هرگاه از مُطَّرد بودن سر باز زند، تباه می‌شود، مانند وجودِ چیزی یا حکمی به علتی از علّت‌ها، و سپس وجود آن چیز یا آن حکم پس از زوال آن علت یا نابودی آن چیز و آن حکم با بودنِ آن علت. و درستیِ علّت عیناً مانند درستی حَدّ است. با این‌همه بسیاری از مردمان علّت را حَدّ می‌نامند و این کار، چندان دور نمی‌نماید، زیرا در معنی اتفاق وجود دارد. و گفته‌اند که علّت، گاه، دارای وَصفِ واحد است و گاه، دارای دو وصف و گاه دارای وصفهای بسیار، و نتوان حکم به وجودِ آن کرد مگر آنگاه که همه اوصاف آن گرد آمده باشند. مانند آنکه بگوییم: «انسان زندهٔ میرای سخنگو است.» حال اگر یکی از این صفات را برداری، دیگر حدّ و علّت از برای انسان نخواهد بود.

و گوییم که «معارضه عبارت است از استوار کردن آنچه خصم از مذهب تو آهنگِ تباه کردن آن را دارد از رهگذر همانندی از مذهب او.» و معنیِ معارضه و مقابله یکسان است و همانند. و چون برخلاف مذهب خصم واقع شود، ساقط و تباه خواهد بود. و گروهی این باب را انکار کرده و باطل دانسته‌اند. و پنداشته‌اند که این کار از حدِّ پرسش و پاسخ بیرون است و مخالفان ایشان پاسخ داده‌اند که این، گونه‌ای از پرسش است و چیزی برسری. و چنین استدلال کرده‌اند که شخص معارض، مجیب است و پاسخ دهنده، یا رویارویِ مناقضِ خویش و اگر روا باشد که شخص «معارض‌له» از پاسخ گفتن به آنچه در آن به معارضه پرداخته است بازایستد، روا خواهد بود که شخص مسئول نیز از پاسخ بازایستد، چرا که پرسنده مستجیر (زنهارخواه) است و معارض مجیر (رهاننده و زنهاردهنده)

آنها که معارضه را درست دانسته‌اند، آن را به چهار منزل، تقسیم کرده‌اند که سه منزل از آنها درست است و یکی باطل، و عبارتند از:

[۱] معارضهٔ پرسش به پرسش، مانند اینکه از مردی پرسیده شود که «دربارهٔ فلان امر چه می‌گویی؟» و او همین سخن را تکرار کند و بگوید: «تو خود دراین‌باره چه می‌گویی؟» و این [باطل است[1]] زیرا در آن هیچ پاسخی نسبت به آنچه پرسیده شده است وجود ندارد.

[۲] نوع دوم، معارضهٔ دعوی به دعوی است، چنان‌که گوینده‌ای بگوید: «جهان قدیم است» و خصم در برابر او بگوید: «فرقِ میان تو و آن‌کس که آن‌را مُحدَث می‌داند چیست؟» در اینجا بر مدعیِ قِدَم جهان، فرض است که اِقامهٔ برهان کند و تفاوت میان دو دعوی را آشکار سازد. هرگاه سخن کسی که قایل به مُحدث بودن جهان است باطل شد، دعویِ او، خود، در باب قِدمِ جهان ثابت شده است. زیرا وقتی که چیزی صحتش ثابت شد، تباهیِ غیر (ضد) آن نیز ثابت شده است.

[۳] سه‌دیگر معارضهٔ علت به علت است، مانندِ سخن مردِ یکتاپرست به آن‌که قایل به تجسیم خداوند است: چون بگویی که خدای تعالی جسم است (چرا که تو فاعلی جز جسم نمی‌توانی تعقل کنی)، پس چرا نمی‌گویی که باری تعالی مرکّب است و دارای اجزا، زیرا تو هرگز جسمی، جز به‌گونهٔ مرکب و دارای اجزاء ندیده‌ای؟

[۴] چهارم معارضهٔ دلیل به دلیل است و آن چنان است که گفته شود: «هرگاه دلیل تو چنین و چنان است، پس فرق میان تو و آن‌کس که معتقد است دلیلِ این موضوع،

۱) به‌قرینهٔ مقام افزوده شد، عبارت افتادگی دارد.

چیز دیگری است، چیست؟» و پاسخ این است: «تو علتی را به علتی مقابله نکردی و اینکه جستجوی فرقِ میان دو دلیل را کردی، درحقیقت خواهان تصحیح دلیل شده‌ای.»

و گوییم: «قیاس، بازگرداندنِ چیزی است به همانندِ آن از رهگذر علّتِ مشارکت.»

و گویند: «قیاس معرفتِ مجهول به معروف است.» و گویند: «هر چه به استدلال دانسته شود، بی‌آنکه بدیهی یا از طریق حس باشد، قیاس است.» و گویند: «قیاس اندازه‌گیری است.» و گویندگانِ این سخن به گفتار فرزدَق استناد کرده‌اند که گفته است:

و ما در نزدیکی غارتگرانی بودیم/ که قیاسِ شمارهٔ آنان بی‌گمان با ریگ‌ها بود.

و این سخنان، همگی، نزدیك به یکدیگرند، گویی همه از یك روزن پرتو گرفته‌اند.

و بعضی از قیاسگران، قیاس را بر اسم و بر معنی هر دو اطلاق کرده‌اند. و قیاس درست قیاسی است که با مقیس علیه (طرف مقایسه) در همهٔ معانی یا در اکثریت آنها، موافق باشد. و این‌گونه قیاس، قیاس بُرهانی خوانده می‌شود، زیرا جایگاه آن در قلمرو علوم امکان است. و بعضی از مردمان قیاس را انکار کرده‌اند، چنین کسانی باید هر چه را از حوزهٔ حس ایشان بیرون رفت انکار کنند و نیز بدیهیّات حسّ را و باید هرچه از حق و باطل پیش آید، همه را یکسره درست بدانند. و مقتضای عقل این است که هر دو چیزی که با یکدیگر تشابه داشته باشند، در جهتی که تشابه دارند، یکی باشند وگرنه معنایی برای تشابه وجود نخواهد داشت. آیا نمی‌بینی که ممکن نیست آتشی سوزنده باشد و آتشی سرد، زیرا همه آتشها در سوزندگی اشتراك دارند و همین است معنای موجبِ آن دو، در این قضیه.

و گوییم که «اجتهاد عبارت است از امعانِ فکر و به نهایت رساندن جستجو در کشف چهرهٔ حق که به بدیهه و حِس نتوان بدان رسید، اما با جستجو و استدلال توان رسید.» و آن مقدمهٔ قیاس است و چنان است که گویی قیاس داوری در باب چیزی است از رهگذر تمثیل و اجتهاد جستجوی طریق آن داوری است از درست‌ترین وجوهِ آن و پرهیز از افتادن در خطا. زیرا قیاس، بی‌اجتهاد، همچون سخن گفتن از سرِ گمان است بی‌هیچ استدلالی.

و گوییم که «نظر، کار ناظر است با دل خویش، تا آنچه را که بر وی نهان مانده است آشکار کند.» پس همان‌گونه که چشم گاه بر چیزی می‌افتد ولی جز با نظر و اندیشه آن را باز نمی‌شناسد، دل نیز چنین است که گاه خطره‌ای بر آن عارض می‌شود ولی جز پس از نظر و اندیشه آن‌را ثبت نمی‌کند. و مناظره بابِ مفاعلهٔ از نظر است و تواند بود که از تشبیهِ نظیر به‌نظیر گرفته شده باشد، و در آن صورت معنای آن قیاس محض

خواهد بود.

* سخن در فرق میان دلیل و علّت

گوییم: «دلیل، هر چیزی است که به چیزی راهنمون شود و بدان اشارت کند.» و «علت، چیزی است که آن چیز را ایجاب و ایجاد کند.» و از رهگذر دلیل است که به یك چیز می‌رسیم نه از رهگذر علتش، چرا که به شناختِ علت اشیا نیز از رهگذر دلیل توان رسید. زیرا، این دلیل است که به عالم راهنمون می‌گردد. و گاه باشد که دلیل از میان رود امّا شیء از میان نرود. امّا هرگاه علّت از میان برخیزد شيء نیز از میان برخاسته است. یك چیز می‌تواند دلیلهای بسیاری داشته باشد، امّا علّتِ آن همواره بیش از یك چیز نیست. و هستیِ آنچه بیرون از حوزهٔ حس و بداهت است، بدون دلیل محال است، امّا هستیِ آنچه علتی نداشته باشد، محال نیست.

* سخن در دلیل

گوییم: «دلیل عبارت است از آنچه که با مدلولٌ‌علیه، به‌گونه‌ای یا به گونه‌هایی بسیار، توافق داشته باشد، مانند مشاهدهٔ پاره‌ای از جسم که آن یك پاره دلالت بر کل می‌کند، خواه پیوسته باشد و خواه ناپیوسته. و بعضی از دلیلها با مدلولٌ‌علیه، به‌گونه‌ای از گونه‌ها یا به سببی از اسباب، توافق ندارد، مانند صوت که دلیل است بر ایجادکنندهٔ صوت (مصوّت) ولی با آن هیچ شباهتی ندارد و فعل، دلالتِ بر فاعل دارد، امّا با آن شباهتی ندارد. و دود، دلالتِ بر آتش می‌کند و بدان شباهتی ندارد، و بدین‌گونه ملزم و مُجاب می‌شود کسی که معتقد است دلیل، به‌ناگزیر، باید در جهتی از جهات، موافقِ مدلول‌علیه باشد اگر چه در اکثر جهات با آن مخالف باشد. امّا هرگاه میان آنها هیچ مناسبتی وجود نداشته باشد و مشابهت به‌کل از میان برخیزد، پیوند میان آنها از میان رفته است و چون پیوند دلیل به مدلول علیه فرو ریخت، دیگر دلیل بودنش باطل شده است. با این تفاوت که هر چه غایب است یا جسم است یا عَرَض، زیرا آنچه به مشاهده درمی‌آید جز حادث نیست.[1] و اینکه هر چه در جهانِ برین است انکار شود به دلیل اینکه جهانِ فرودین مخالفِ آن است، پس نمی‌تواند دلیل آن شود،[2] حال اگر کسی چنین پندارد که بدین‌گونه هیچ چیز نیست ـ خواه جسم باشد خواه عرض و خواه حدث ـ مگر آنکه مخالف است با آنچه در مشاهده وجود دارد، ما از او خواستار بیانِ فرق می‌شویم، زیرا

←

مخالف بودن، رابطهٔ تعلق و مشابهت را قطع می‌کند و ناگزیر چنین کسی باید به معارضهٔ کسی بپردازد که می‌گوید: هیچ چیز در غایب نیست مگر اینکه حادث است. هیچ چیز در شاهد نیست مگر اینکه غیرحادث است.[3]

سخن در حدود

گوییم که «شیء (چیز) نامی است عام که اطلاق می‌شود بر جوهر و عَرَض و آنچه ادراک می‌شود به بدیهه و حسّ و استدلال، از مجموع آنچه گذشته و رفته و آنچه در حال ثابت است و یا پس ازین خواهد بود.» و حدِّ شیء عبارت است از اینکه قابلِ دانسته شدن باشد یا به‌یاد سپردن یا ایجاد شدن و یا از آن خبر دادن و چون حَدِّ شیء این باشد، پس ثابت شد که معدوم نیز شیء است، زیرا که رواست از آن خبر داده شود. و گروهی منکر آن شده‌اند که بتوان از معدوم خبر داد و حدِّ شیء را این قرار داده‌اند که «مثبت باشد و موجود زیرا مثبت و موجود شامل اشیا می‌شود همان‌گونه که شیء عام است و از برای این دو (مثبت و موجود) نقیضی وجود ندارد.» گویند: اگر حدِّ شیء «معلوم بودن» باشد، هر آینه نقیضی از برای آن توان یافت که همان «مجهول بودن» باشد. و بعضی پنداشته‌اند که حَدِّ شیء مثبت بودن است و دیگر هیچ. و هیچ چیز نیست که منفی باشد. و معدوم، غیر مثبت است. و گروهی به کتاب خداوند استناد کرده‌اند که «آیا یاد نمی‌کند آدمی که ما آفریدیمش، و پیش از این هیچ چیز نبود؟» (۱۹: ۶۸) که نفی کرده است این را که انسان پیش از آنکه خلق شود شیء بوده باشد و سخن خدای که «برآمد بر آدمی مدتی از زمان که نبود چیزی یاد کردهٔ خلقان» (۷۶: ۱) و در اینجا شیء قبل از به‌وجود آمدن ذکر می‌شود. واگر جز مثبتِ موجود را نمی‌شد که شیء بنامند، می‌باید آنچه از اخبار عالم در طی قرون، از آغاز پیدایش جهان نقل شده است باطل و یاوه باشد. حال اگر گفته شود «آن امور، یك بار وارد قلمرو وجود گردیده است.» پاسخ داده خواهد شد که «از

←

۱ و ۲ و ۳) عبارات این بند را به‌درستی درنیافتم و تردیدی ندارم که افتادگیهای بسیاری در آن راه یافته است. با این‌همه ممکن است اهل تحقیق عبارات متن را درست تشخیص دهند، در آن‌صورت بر عجز و جهل من ببخشایند و از راهنمایی دریغ نفرمایند، اینك متن عبارت کتاب: الّا ان لا شیء فی‌الغائب الا جسم او عَرَض لأنّه لایری فی‌الشاهد غیر حدث و ان ینکر ما فی‌العالم الاعلی لان ما فی‌العالم الاسفل مخالف له فلایکون دلیلاً علیه فان زعم زاعمٌ انه کذلك لا شیء فی جسم او عرض او حدث غیر انّه مخالف لما فی‌الشاهد طُولب بالفرق لأنّ المخالفة تقطع‌التعلق و الاشتباه و الزم معارضه من عارضه بأنّ لاشیء فی‌الغائب الّا و هو حادث و لا فی‌الشاهد الّا غیر حادث.

کجا دانسته شده است که آنچه اکنون کائن است و موجود، پس از این، از هستی خارج نخواهد شد؟» حال اگر گفته شود که چون واردِ قلمرو وجود شد، شیء است. گفته خواهد شد که هر چه از وجود خارج شود، لا شیء است. حال اگر گفته شود که «اسم بر مسمیٰ محال است مقدم باشد» گفته خواهد شد: «این سخن در موردِ خواص درست است امّا در عام ممتنع نیست زیرا ما می‌گوییم: در جهان اموری و اسبابی و حیواناتی خواهد بود، پس بدین‌گونه اسامی قبل از وجود شخص‌ها (کالبدها = مسمیٰ‌ها) موجود است.» و ابوالهذیل با خشم بر ایشان حمله‌ور می‌شد با گفتار خویش در باب «معدوم» که «معدوم پیکر خیاطی است که قلنسوه‌ای بر سر دارد و رقص می‌کند!»

و نقیضِ موجود، معدوم است و نقیضِ مثبت، منفی. ولی نقیض شیء لاشیء نیست. زیرا منفی و معدوم اشیایی نیستند که نفی شده‌اند و به عدم رفته‌اند. و «لاشیء» به عدم و نفی توصیف نمی‌شود. حال اگر پرسیده شود که «معدوم آیا جسم است یا عَرَض، یا حرکت، یا سکون؟» پاسخ این خواهد بود که «چیزی است معلوم و مقدورٌعَلَیه. و دیگر هیچ.»

و حَدِّ جسم، این است که «دارای طول و عرض و عمق و دارای اجزا و ابعاض است که مکان را اشغال می‌کند و حاملِ اعراض است و هرگز تهی از مجموعهٔ اعراض، یا بعضی از آنها نیست.» حال اگر منکریَ انکار کند که موصوفِ به چنین صفتهایی جسم نیست، خواهیم پذیرفت و در نامگذاری سختگیری روا نمی‌داریم. هرنام که خواهد برآن بنهد، از او خواسته خواهد شد که فرق آن‌را با آنچه دارای این صفات نیست بازگو کند.

و هشام‌بن حکم، در حدِّ جسم، برآن بود که «جسم چیزی است که قائم به‌نفس باشد.» زیرا وی عقیده داشت‌که باری‌تعالی ـ که منزه‌باد از گفتار وی! ـ جسم است. و جسم در لغت چیزی است که در آن غلظت و انبوهی وجود داشته باشد و چنین است که در باب پیکرهای عظیم می‌گویند: «جسیم است.» و این اسم بر آنچه که موصوف معنایِ آن است، اطلاق گردیده است، حال اگر اسم دگرگون شود معنی تغییر نخواهد کرد. و در تمایزِ اسماء و اشخاص است که فرق آشکار می‌شود.

و حَدِّ عَرَض این است که «قائم به‌نفس نیست و جز در جسم یافت نشود.» حال اگر کسی منکر آن شود با او همان رفتار خواهد شد که با منکر جسم کردیم و خواهیم خواست که فرقِ میانِ عَرَض و غیر عَرَض را بیان کند، سپس دربارهٔ آنچه که معنی بدان اشارت دارد سخن بگوید.

بعضی چنین پنداشته‌اند که در جهان، عَرَضی وجود ندارد و اینکه اشیا همگی

اعراضی هستند گرد شده و پراکنده.[1]

و حَدّ جوهر، به عین آن است زیرا که جوهر جسم است و هم از آن روی که آنچه بیرون از قلمرو جسم و عَرَض و جزء باشد در وهم نمی‌گنجد و در گمان ـ که ناتوان‌ترین اجزای علوم است ـ راه ندارد و بدین‌گونه وارد قلمرو امتناع خواهد شد.

و گاه، جوهر را به‌نامهای طینت، مادّه، هیولیٰ، جزء، عنصر و اسطقس می‌خوانند.

و مردم دربارهٔ جزءِ لایتجزا در اجسام، اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند: «چندان تجزیه می‌شود که برسد به حدی که دیگر قابل تجزیه نباشد و دیگر دارای ثلث و ربع و نصف نخواهد بود.» و گویند: «اگر جز این بود، اجسام به نهایت نمی‌رسیدند و هیچ چیز از هیچ چیز بزرگتر یا کوچکتر نمی‌شد و روا نبود که کسی بگوید: خداوند توانایی آن را دارد که هر اجتماعی را که در جسم آفریده است از میان بردارد، زیرا کمترین اجتماع آن است که میان دو جزء باشد.»

و ابن‌بشار نظام[2] و هشام‌بن الحکم گفته‌اند که تا بی‌نهایت قابل تجزیه است ولی این تجزیه‌پذیری در وَهْم امکان‌پذیر است و فعلیّت ندارد. و استدلال کرده‌اند به اینکه همچنان که روا نیست که خدای چیزی بیافریند که بزرگتر از آن نتوان آفرید، پس روا نیست که چیزی بیافریند که کوچکتر از آن وجود نداشته باشد. و گفته‌اند که اگر گفتار کسانی که قایل به جزءِ لایتجزا هستند، درست باشد، درحقیقت آن جزء فی‌نفسه، نه دارای طول است و نه عرض و چون جزءِ دومی همراه آن گردید، آنگاه، طول و عرض از برای آنها حادث می‌شود، بیرون از این نخواهد بود که بگوییم آن طول و عرض از آنِ یکی ازین دو جزءِ بوده است، یا از آنِ هردو؟ و چون دانسته است که از آنِ هر دوتاست، پس روشن شد که قابل تجزیه‌اند.

و حسین نجّار گفته است: «جزء تجزیه می‌پذیرد تا به جزئی برسد که دیگر در وهم قابل تجزیه نیست، و در این حال باطل می‌شود.» و گروهی گفته‌اند: «ما نمی‌دانیم در این‌باره چه باید گفت.» و در باب اینکه چنین جزئی آیا قابل رؤیت است یا نه، و اینکه آیا اعراض ـ از قبیل رنگ و حرکت و سکون و جز آن ـ در آن حلول می‌کنند یا نه، اختلاف کرده‌اند. گروهی آن را روا داشته‌اند و جمعی نفی کرده‌اند. و پیشینگان، در این فصل اختلاف نظر دارند، برخلاف گفتار اهل اسلام. گروهی از آنان گفته‌اند که قبل از

۱) متن چنین است: «و قد زعم قوم ان لاعَرَض فی‌العالم و ان الاشیا کلها اعراض مجتمعة متفرقة.»

۲) ظاهراً: ابن سیّار النظّام، یعنی ابواسحاق ابراهیم‌بن سیّار معروف به نظّام (متوفی ۲۳۱) متفکر معتزلی معروف.

اسطقسات چهارگانه، اسطقسات دیگری وجود دارد که دارای اجزای بسیار خُردند و غیرقابل تجزیه‌اند و اسطقسات دیگر از آنها ترکیب یافته. و جهان از اسطقّسات دیگر.

امّا ارسطاطالیس می‌گوید: «تجزیه‌پذیری بالقوه بی‌نهایت است امّا بالفعل نهایت‌پذیر است.» و بعضی گفته‌اند: «تجزیه نمی‌پذیرد و قبول انفعال نیز نمی‌کند.» با اختلافات بسیاری که در این باب میان اینان وجود دارد.

و حدّ زمان، عبارت است از «حرکتِ فلك و امتدادِ میان افعال.» و این گفتار مسلمانان است. و از افلاطن حکایت کرده‌اند که معتقد بوده است «زمان کَوْنی است در وَهْم.» و ارسطاطالیس در کتاب السماع الطبیعی حکایت کرده است که «پیشینگان همه، قایل بـه سرمدیّتِ زمان بوده‌اند بجز یك تن، یعنی افلاطن» وافلوطرخُس[1] از او روایت‌کرده است که گفته است: «جوهرِ زمان عبارت است از حرکت آسمان.» این سخن مطابق است با گفتار مسلمانان. و بعضی گفته‌اند «زمان شیء نیست.» با اختلافات بسیاری که در این باب دارند. و ما از آن روی به یادکردِ مذاهب ایشان پرداختیم که دل ناظران مطمئن شود که قایلان به عقل و تمییز دراین‌باره اختلاف دارند و تا به‌گونه‌ای یقینی دریابند که موارد توافق آرای ایشان چیست. زیرا در اتفاق آرا (اجماع) نیرویی وجود دارد که از استوارترین اسباب پشتگرمی است عَلَیه ایشان.

و حدّ مکان، عبارت است از «آنچه که جسم بر آن اعتماد داشته باشد یا جسم را احاطه کند یا عَرَض در آن حلول کند.» و منظور ارسطاطالیس نیز همین است آنجا که گوید: «مکان، نهایتِ مُحتَوی است که با نهایتِ مُحتَویٰ عَلَیه، تماس پیدا می‌کند.»

و در باب خلأ و فَضا، اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: «در جهان خلأ وجود ندارد.» و «هوا جسمی است منتشر و بسیط و آزمون‌پذیر با آلتی به صورتِ رَطْل که در تَهِ آن سوراخی است. چون قسمت بالایی آن بسته شود، آب از پایین بیرون نمی‌رود، و چون بالا را بگشایند آب جاری شود. پس دانسته می‌شود که دافعی وجود دارد که آب را بیرون ریخته است و آن عبارت است از هوای داخلِ ظرف.» و گروهی دیگر گفته‌اند: «اجسام تهی از خلأ نیستند و خلأ عبارت است از فُرجَه‌های میان اجزا.» و استدلال ایشان این است که وقتی آب را بر روی زمین می‌ریزیم، فرومی‌رود. و گروهی میان فضا و خلأ فرق نهاده‌اند. و گفته‌اند: «خلأ عبارت است از فراغ (تهی) میان جسم» و «فضا عبارت است از محتوی بر خلأ که نهایت ندارد.» و گروهی گفته‌اند که فرقی میان خلأ و فضا وجود ندارد و هر دو یك چیز است. و گروهی دیگر گفته‌اند فضا و خلا «شیء» نیست.

۱) متن: افلوطوخس

و حَدِّ دو متغایر، عبارت است از اینکه «وجودِ یکی از آن دو، بدون آن دیگری جایز باشد.» و بعضی گفته‌اند: «حدّ دو شیء متغایر، اختلافِ اوصافِ آنهاست.»

و حَدِّ دو ضد، عبارت است از اینکه «وجود یکی از آن دو، جز با عدمِ آن دیگری، امکان‌پذیر نیست.»

و حَدِّ موجود، عبارت است از «آنچه در علم یا حس یا وَهْم ثابت شود.» و این معنی شیء است.

و حدِّ اسم، عبارت است از «آنچه بر مسمیٰ دلالت کند و مایهٔ امتیاز آن از جنسش شود.»

و صفت، مانندِ اسم است، در بعضی حالات. با این تفاوت که خاصیّتِ حدِّ آن عبارت است از «خبر دادن از آنچه در شیء وجود دارد مانند عِلم در عالم.»

و گروهی میان «وَصْف» و «صفت» فرق قایل شده‌اند: صفت را چیزی دانسته‌اند که ملازمِ موصوف است ولی وَصْف، عبارت است از بر زبان آوردنِ واصِفِ آن صفت را.

و حدِّ اراده، عبارت است از «آنچه انسان در قلب خویش دارد چه فعل باشد، چه قول و چه حرکت.»

و حدِّ قول، عبارت است از «آنچه گوینده آن را بر زبان می‌آورد.» و گاه بر سبیل مجاز، اشاره را نیز قول می‌خوانند.

و حدِّ معنی، عبارت است از «عقدِ قلب بر آنچه لفظ آن را آشکار می‌کند.» ابن کلّاب عقیده داشته است که «معنیِ قول، نَفْسِ قول است.» و اگر گفتار او درست می‌بود هیچ‌گاه شنونده‌ای از گوینده‌ای نمی‌پرسید که معنایِ سخن تو چیست؟

و حدِّ حرکت، عبارت است از «زوال و انتقال» و دارای انواعی است، یکی حرکت ذاتی و [دیگری] حرکت مکانی. و گفته‌اند: «حرکت عبارت است از اختلاف و تغییر.» و حَدِّ سکون، عبارت است از «درنگ و استقرار» و بعضی پنداشته‌اند که سکون شیء نیست.

و حَدِّ جنس، عبارت است از «آنچه اشیای مختلف‌الصوره، از قبیل جانور و گیاه، را جمع کند.» و گفته‌اند که «جنس چیزی است که انواع را در خود فرا گیرد.»

و حَدِّ نوع، عبارت است از «آنچه مایهٔ تخصیص نظایر از یك جنس می‌شود.»

و شخص، عبارت است از «بازشناختِ ذات از نوع» و شخص در زیر نوع قرار می‌گیرد و نوع در زیر جنس. و این مقدار از این باب، چیزی است که هیچ کس از مطالعهٔ آن بی‌نیاز نتواند بود، زیرا این مباحث همچون مادّه‌ای است از برای نظر و آلتی است از برای جَدَل.

* سخن در اضداد

گوییم: گفتارِ آن کس که می‌گوید «اشیا را جز به اضداد آنها بازنتوان شناخت» گفتاری محال است، چرا که معرفتِ هر شیء به حدود و دلایل و حتی شکل و نظیر آن بسی امکان‌پذیرتر است تا معرفتِ آن از رهگذر ضد و نِدّش (ناهمتا و همتایش) زیراً هر شیئ چندان که دلالت می‌کند بر جنس و نوعش، بر ضدش دلالت نمی‌کند. امّا دو ضد هرگز جمع نمی‌شوند. و هرگاه شیء درست باشد، فساد و تباهی ضدش مسلم است. و تضاد جز در میان موجودها واقع نمی‌گردد. پس بدین‌گونه سخن آن کس که می‌گوید: «ضدِجسم لا جسم است و ضدِ عَرَض لا عَرَض است و ضدِزمان لازمان است و ضدِمکان لامکان است و ضد شیء لاشیء» باطل است. چرا که اضداد عبارتند از چیزهای متنافی. و نیز سخن آن‌کس که می‌گوید: «لاجسم و لا عَرَض، درحقیقت لاشیء است» چگونه می‌توان شیئ را ضدلاشیئ قرار داد. امّا اجسام و اعراض اشیایی ضد یکدیگرند، مانند سیاهی که ضدسپیدی است و قدیم که ضد مُحْدَث است. چرا که قدیم عبارت است از موجودی که آغاز ندارد و حادث عبارت است از چیزی که به‌وجود آید بعد از آنکه نبوده باشد.

* سخن در حدوثِ اعراض

گوییم: شناختِ حدوث اعراض از اوایلِ علوم (بدیهیّات اوّلیه) است که در نفس به بداهت استوار است و هر کس منکر آن باشد، به‌مانند کسی است که منکر ظاهر محسوس شود. زیرا ما به چشم خویش پی‌درپی آمدنِ رنگهای متضاد را در اجسام می‌بینیم، مانند سیاهی بعد از سپیدی و سپیدی بعد از سیاهی و همچنین بویهای متضاد را همچون بوی بد و بوی خوش و دیگر حالاتی که جواهر از آنها خالی نیستند، از قبیل گرمی و سردی و تری و خشکی و نرمی و درشتی و جنبش و آرام و پیوستن و گسستن و مزه‌های خوش و ناخوش و آنچه در نفوس خویش می‌یابیم، از قبیلِ مهر و کین و خواستن و نخواستن و شوق و سلامت و ترس و دلیری و توانایی و ناتوانی و پیری و جوانی و خواب و بیداری و گرسنگی و سیری و آنچه می‌بینیم ازحال ایستادن و نشستن و نزدیکی و دوری و زندگی و مرگ و شادی و اندوه و خشنودی و خشم و دیگر عوارضی که بر اجسام وارد می‌شود و پیش از آن نبوده و پس از پیدا شدن دوباره زایل می‌شود. و اگر کسی رنج تحقیق این کار را بر خویش هموار کند، این باب، در همه اوصاف جهان

و آنچه در جهان است، قابل استکمال است زیرا که خود دلیل است بر حدوث و کَوْن. و اندکْ نمونهٔ بسیار است.

حال اگر کسی چنین پندارد که این اعراض، اجسام‌اند، باید از او خواست که تفاوتِ میان حامل و محمول را روشن کند و ناگزیر باید این دو را از هم جدا کرد. و از جمله دلایلی که نشان می‌دهد عَرَض غیر از جسم است، این است که می‌بینیم عین جسم باقی است و عَرَضها، در آن، دگرگون می‌شوند، مانند گیاه روئیدهٔ سبز که می‌بینَی زرد می‌شود و سبزی آن از میان می‌رود سپس بعد از زردی سرخ می‌شود و عین آن همچنان باقی است و یا همچون کسی که خشنود است و سپس خشمگین می‌گَردد و حالش دگرگون می‌شود با اینکه عین او دگرگون نشده است و یا جوانی که پیر می‌شود و زنده‌ای که می‌میرد و چون روا نیست به جوانی ـ که پیر شده است ـ بگوییم این آن جوان نیست و یا آن‌کس را که مرده است بگوییم این مرده، آن شخص نیست (با آمدن حالی و رفتن حالی) پس دانسته می‌شود که عرض نه جسم است و نه پاره‌ای از جسم. زیرا اگر چنین بود همان‌گونه که اعراضِ حادثه، در آن تغییر می‌کردند، جسم نیز می‌باید تغییر می‌کرد. پس چون ثابت گردید کَه اعراض غیر از اجسام‌اند، واجب آمد که دانسته شود آیا اعراض قدیم‌اند یا حادث؟ و چون می‌بینیم که این اعراض به‌وجود می‌آیند و پیش از آن نبوده‌اند و پس از بودن زایل می‌شوند، این خود ما را به حدوث آنها راهنمون می‌شود. و اینکه هستی آن اعراض نیز همچون وجود ماست، جوهرهایی پراکنده که پیش از آن پیوسته بود. یا پیوسته‌ای که پیش از آن پراکنده بوده است و این خود بیرون از این نخواهد بود که یا به‌خودی خود به‌هم پیوسته شده یا به [عاملی که سبب[1]] اجتماع آنها شده است: اگر پیوستگی آنها به یکدیگر به نفس آنها باشد، تا باشند باید پیوسته باشند.

پس دانستیم که پیوستگی آنها به پیوندی (اجتماعی) است و آنگاه نظر کردیم در این که آیا آن اجتماع خود جوهر است یا عرض؟ و این خود راهنمون ماست که اگر جوهر باشد، این پیوند و اجتماع باید خود به اجتماعی (پیوندی) دیگر باشد تا بی‌نهایت. و چون چنین چیزی باطل است، دانسته شد که اجتماع آنها اجتماعی است که عرض است نه جوهر. و هم از این گونه است حرکت و سکون. حال اگر گفته شود که اعراض در جسم به صورت کمون وجود داشته و سپس ظاهر شده است [گوییم این] ظهور حادث است یا غیرحادث؟ اگر چه محال است که اجتماع و افتراق و حرکت و سکون، در کمونِ جسم بوده باشد، پس در آن صورت باید گفت جسم در یك حال هم ساکن باشد هم متحرك و

۱) به‌قرینه افزوده شد.

هم گسسته و هم پیوسته. حال اگر به مذهب کسانی که قایل به هیولی هستند، پناه برند و بگویند هیولیٰ جوهری است قدیم که همواره از اعراض تهی بوده است، سپس اعراض در آن حادث شده و این جهان با هر چه دارد در آن حادث شده است، در پاسخشان گفته خواهد شد که حادث‌شدنِ اعراض در هیولیٰ بیرون از این نخواهد بود که یا در کمونِ هیولیٰ بوده و سپس ظاهر شده یا در جوهری دیگر بوده و سپس بدان انتقال یافته یا اصلاً نبوده و حادث شده است و از آنجا که محال است اعراض در کمون هیولی بوده باشند و این هیولی یا همانند اجسام عالم است یا فروتر از آن و یا بزرگتر از آن یا جزئی است لایتجزّی (یا هر چه خواهد باشد، زیرا کوچکی و بزرگی و همانندی اعراضی هستند که از آن انفکاك ندارند و از حوادث نیز مُنْفَك نیستند)، پس این جوهر قدیمِ خالی از اعراض (هیولی) حادث است.

و بدان که احکام این فصل فرض واجب است و حق لازم به‌ویژه شناختِ حدوث اعراض و اینکه جوهر از آنها انفکاك ندارد، زیرا دلیل است بر حدوث و حادث و اختراع. و از خدای خواهیم که ما را توفیق و رهیافتگی بخشد و به‌رحمت خویش ما را از خطا باز دارد و در طاعت خویش ما را بصیرت دهد.

* گفتار در برابر اهل عناد و آنها که نظر را باطل می‌دانند

گوییم همانا گروهی از منکران، سوفسطانیه نامیده می‌شوند. معنی این کلمه در نزد ایشان خداوند تمویه (آب و تاب دروغین) و مخرقه (فریبکاری و گول‌زدن) است و ارسطاطالیس ایشان را ملحدان خوانده است. اینان همه دانشها را از بنیاد باطل می‌دانند و چنین می‌پندارند که هیچ یك از دانشها حقیقتی ندارد. و آنچه در حواس موجود است و آنچه بدیههٔ عقل است و آنچه از رهگذر استدلال استنباط می‌شود، همه را انکار کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که وجود اشیا نتیجهٔ خیلولت (تخیل) و حسبان (گمان) است. و همانند چیزی است که در خواب بینند. و بسیاری از مردم از معارضهٔ با ایشان سر باز زده‌اند و آنان نیز که به ردّ ایشان برخاسته‌اند، در کار فرومانده‌اند زیرا آنچه ایشان به انکارش پرداخته‌اند ضرورت مشاعر است و بداهتی دارد که بی‌نیاز از دلیل است، چرا که اصل همه دانشهاست. و هر گاه کسی به اثبات صحت آنها برخیزد از برای چیزی که نیاز به دلیل ندارد اقامهٔ برهان کرده است و آن خود به بی‌نهایت می‌انجامد.

و بعضی با اینان در برابر عامهٔ مردم به مناظره پرداخته‌اند و تباهی مذهب ایشان را آشکار کرده‌اند و گفته‌اند: آیا حس است که شما را به این نتیجه رسانیده یا نظر؟ اگر

ادعای حس کردند، عیان است که دروغ می‌گویند. و اگر مدعی نظر شدند، گویند: شاید شما در نظری که از عقلتان حاصل شده در غلط هستید و شاید نظر مخالفان شما دلیل باشد برخلاف نظر شما. اگر پذیرفتند به‌ناچار باید از مناظرهٔ با مخالفان بازایستند و هیچ کس را به‌خطا نسبت ندهند و هیچ نیکوکاری را ستایش نکنند و هیچ بد کاری را نکوهش نکنند (و این خود سخنی پست است و اندیشه‌ای سست) و اگر مدعی آن شدند که نظر ایشان رجحان دارد، خودبه‌خود، نظر را ثابت کرده‌اند و بنیاد مذهب خویش را ویران کرده‌اند.

و درین امت دو گروه این رأی را نگه‌داشته‌اند: یکی مقلدانی که نظر را باطل می‌دانند و دیگر آنان که ادعا می‌کنند دلیلی برای نفی‌کننده وجود ندارد. و این دو گروه را همان لازم آید که اصحاب عناد (سوفسطائیان) را. و بدیشان گفته می‌شود: آیا شما نظر و حجّتِ عقول را از رهگذر نظری و حجّتی فاسد می‌دانید یا بدون حجتی؟ پس اگر بگویند: به نظر، چگونه نظر را باطل می‌دانند درحالی که خود آن را ثابت کرده‌اند؟ و اگر پندارند که بغیر نظر است، پس باید گفت همین نفسِ پرسش و پاسخ خود نظر است و کسی که اهل نظر نباشد نباید با آن روبه‌رو شود. و هر سخنی که جز از راه نظر باشد انکار است و عناد و سهو و غلط یا عبث. و آن را که چنین می‌پندارد که علیه نفی‌کننده دلیلی وجود ندارد، به همانندِ سخن او باید مقابله کرد. از سوی دیگر تو خود دلیل را نفی کردی و با نفی کردن آنچه نفی کردی خود یکی از دو سویِ دعوی شدی، زیرا اگر خصمِ تو به سخنی همچون سخن تو با تو معارضه کند و دعویِ تو را باطل نماید، آنگاه تو از وی خواستار شوی که روش خویش را اصلاح کند و او به روش و مذهب تو حواله کند، آیا اینِ جز اثباتِ هر دو دعوی و یا اسقاط هر دو نیست؟

و نُظّار اهل اسلام و فقهای ایشان را در این باره بحثهای بسیار است و آن از مقاصد این کتاب نیست.

از جمله دلایلی که از برای وجوب نظر گفته‌اند یکی این است چون همهٔ اشیا وجود حقیقی ندارند و از سوی دیگر همگان به‌راستی باطل نیستند، بلکه بعضی به‌راستی باطل‌اند و بعضی به‌راستی حق و اهل نظر را در این باره اختلافی شایع وجود دارد (و این اختلاف یا از جانب عالمی است که عناد می‌ورزد یا جاهلی فرومانده) و با بودن اختلاف نمی‌توان آن را برگزید، پس واجب آمد نظری که مایهٔ شناخت حق از باطل شود. و نیز از آنجا که اشیا همگی ظاهر نیستند ـ چرا که اگر ظاهر بودند، هیچ چیز نادانسته و پنهان نمی‌ماند ـ و نه همگی پنهانی‌اند ـ زیرا اگر همه پنهان بودند، هیچ چیز دانسته نمی‌شد ـ و بعضی ظاهر آشکارند و بعضی باطنِ نهانی، پس واجب آمد دانستن آنچه از آنها نهانی

است و این جز از راه نظر امکان‌پذیر نیست.

* سخن در مراتبِ نظر و حدود آن

گوییم: دانشمندانی که از برای اهل نظر راه نظر را کوفته و هموار کرده‌اند و طریق جَدَل را از برای ایشان آماده کرده‌اند، در این راه حدّی تعیین کرده‌اند که هر کس از آن سر باز زنـد یا در آن تقصیر روا دارد، کژراهی و انحراف و خلل مذهب و تباهیِ دلیل او آشکار می‌شود. اینان پرسش را به چهارگونه تقسیم کرده‌اند: یکی آنکه صدق و کَذب را در آن راهی نیست، چرا که پرسش از مائیّت (چیستی) مذهب خصم است، در آغاز. سپس پرسش از دلیل است. آنگاه پرسش از علّت است. و سرانجام پرسش از تصحیح علّت. و اینهاست پایان فصلهای نظر و آنجا که درستی یا تباهی یك دعوی استوار می‌شود. و در برابر هر پرسشی پاسخی را قرار داده‌اند که همه آنها عبارت است از اخباری که احتمال صدق و کذب در آنها وجود دارد. چرا که صدق عبارت است از خبر دادن از شیء آنچنان که هست و کذب خبر دادن از شیء است نه آنچنان که هست. پرسش، خبر دادن نیست تا احتمال صدق و کذب در آن راه داشته باشد. آنچه موجب پرسش تواند بود یکی از دو چیز است: یا ندانستن چیزی است یا آزمون شخص مورد پرسش. پاسخ می‌تواند پذیرفتن و تسلیم و یا نپذیرفتن و انکار را ـ از رهگذر معارضه یا خواستار دلیل شدن ـ به همراه داشته باشد. و دلیل علت را ایجاب می‌کند و علّت پاسخ را تحقق می‌بخشد، اگر طَردِ آن صحّت داشته باشد. و چون خصم باز ایستاد و تسلیم شد، سخن به‌پایان رسیده است.

* سخن در نشانه‌های انقطاع

گوییم: تناقض گویی و شاخه به شاخه رفتن و درماندگی از رسیدن به مقصود و انکار ضرورت و رد کردن مشاهدات و یاری گرفتن از غیر و خاموش ماندن از سرِ ناتوانی، اینها، همه، نشانه‌های انقطاع (فروماندن)اند. و هر پرسنده‌ای در پرسش خویش مختار است چه از سر آگاهی باشد و چه از سَرِ تعنّت، چه بر حق باشد در پرسش خویش و چه محال‌گویی کند. امّا حالِ پاسخ‌دهنده چنین نیست، بلکه او باید جویای حق باشد و معرفت بخشیدن به پرسنده، در باب پرسش که آیا درست است یا محال‌گویی است. و اگر پرسنده از مسئله‌ای جویا باشد که آن مسئله خود فرعِ مسئله‌ای دیگر است که بر

سر آن اختلاف دارند، بر پاسخ‌دهنده واجب نیست جوابش را بدهد تا از رهگذر ایجاب آن وی را به تقریر مسئله وادارد و از او بر سر آن قول پیمان بگیرد، چرا که اگر خلاف در اصل باشد، در فرع، قیاس اطّراد و شمول ندارد. تمثیل آن چنان است که پرسنده‌ای از نبوت جویا شود و خود منکر توحید باشد؛ زیرا این توحید است که نبوت را ایجاب می‌کند. و هر پرسشی که به پرسنده بازگردد (به‌مانند آنچه می‌خواهد او را بر آن الزام کند) غیرلازم است. زیرا معارضه بر سر آن استوار است و جویای دلیلی بر صحّت دلیل شدن و علتی از برای علّت خواستن، تا بی‌نهایت، فاسد است. زیرا آنچه محصولِ ظواهر است، محسوسات است و آنچه محصول بَواطِن است، معقولات است و آنچه نهایت نداشته باشد غیرموجود است نه معلوم و نه موهوم. و چه زیبا می‌نماید این گفتار ابوالهذیل[1] که گفته است: «درستیِ درست و نادرستیِ نادرست ـ در تمام مواردی که بر سر آن اختلاف وجود دارد ـ از سه راه دانسته می‌شود: یکی از آن راهها جریان دادن علّت است در معلول. و دوم نقضِ جمله است از رهگذر تفسیر. و سوم انکار اضطرار است.» امّا مثال موردی که اجرای علت در معلول ترك شود اینکه مردی بگوید: «این اسب من اسبی نیك‌رو است.» گویند: «چرا چنین گفتی؟» گوید: «زیرا من آن‌را فلان مقدار فرسنگ دواندم.» گویند: «آیا هر اسبی که در روز فلان مقدار فرسنگ بدود اسبی نیك‌رو است؟» حال اگر بگوید: «آری» علت را در معلول جریان داده است. و اگر بگوید: «نه»، آن را نقض کرده است و او نیازمندِ علتی دیگر است. امّا مثال موردی که نقضِ جمله از رهگذر تفسیر باشد مانند سخن کسی که بگوید: «هرگاه تابستان بسیار گرم شود زمستانی که در پی دارد بسیار سرد خواهد بود و چون سرمای زمستان فزونی کند تابستانی که در پی دارد بسیار گرم خواهد بود.» آنگاه تو گویی: «امّا گاه باشد که گرمای تابستان افزونی دارد و سرمای زمستانی که درپی دارد بسیار نیست.» و بدین گونه، با این تفسیر، جمله‌ای که پیشتر گفته شده بود نقض می‌شود، زیرا اگر درست بود، گرمای تابستان جز به بسیاری سرمای زمستان افزونی نمی‌یافت، هرگز. و امّا مثال موردی که منکر اضطرار شود در بدیهیات و امور حسی است، مانند اینکه دربارهٔ پیرمردی که بر کرسیی نشسته و با هیئتی حاضر خضاب بسته است، از دهریان بپرسیم که آیا می‌پندارند که وی همواره بر این حال بوده است؟ یعنی در این حال و در این مکان با این پوشاك و خضاب؟ اگر گویند: آری، منکر اضطرار شده‌اند و عقلها همه به ابطال رای ایشان گواه‌اند.

و بدان که پس از استقرارِ حق، خاموشی، بلیغتر است از سخن گفتن در دفاع از

۱) متن چاپی و نسخهٔ اساس: «ابن‌الهذیل».

آن، و افزونیِ بیان، تباه‌کردن خواهد بود. و چه بسا که مایهٔ ایجاد فرصتی [برای خصم] شود. زیرا افراط، نقص است و علم به‌ناتوانیِ دلیل است و بطلان آن. پس خاموشی بلیغتر از سخن گفتن توست. چرا که گواه گواه دَل است نه گواه زبان. و چنین نیست که به محض گفتار خصم اگر مُلزم شود یا در آن هنگام از پاسخ آن درماند، واجب شود بر او که مذهب خصم را بپذیرد. ولیکن پس از تبیین و تثبیت و نیکو کردن حال و بازگشت به اصول استوار و نشانه‌های نهاده شده، هرگاه پرده از چهرهٔ حق برداشتند و کفها و خاشاکها به یك‌سوی رفتند و حق روشن شد، در این هنگام دیگر جز پذیرفتن حق و گردن نهادن در برابر آن راهی نیست. امّا حق نیست که خصم را وادار کنند تا آنچه در دل دارد آشکار کند. زیرا این کار ناممکن است. زیرا برای وی ممکن است که آنچه در نفسش ظاهر است پنهان کند و هم به دلیل اینکه این کار دیگرگون کردن چهرهٔ امور است.

این بود مقدماتی که آنها را در آغاز کار قرار دادیم تا نظری باشد از برای خوانندهٔ کتاب ما و نصیحتی باشد از برای کسانی که در کار دین خویش احتیاط می‌کنند و از تمویه (آب و تاب دروغین دادن) ملحدان و تلبیس اهلِ مخرقه (فریبکاری و گول‌زدن) دوری می‌جویند، و پرهیز دارند از خطراتِ مُجّان (سخت‌رویان فاسق) و وسوسه‌های خلعا (جنایت‌پیشگانِ ابله) آنان که تهی بودن، اندیشهٔ ایشان را تباه کرده و کفایت قریحه‌های ایشان را به‌خاموشی کشانیده و عقول ایشان از نکته‌های دقیق تهی مانده و نفوس ایشان به گونه‌گون شهوتها زیسته و هزل و ریشخند بر ایشان فرمانروا گشته و نادانی بر ایشان سوار شده و باطل به‌بردگیشان بُرده و اندیشه ایشان را رها کرده و جایگاههای نظر برایشان تاریك مانده، تا به حیله کوشیده‌اند تکالیف شرعی را از خویش ساقط کنند و با انکار مبانی بدیهی و حسّی دانشها در میدانهای کام و آرزو سرخوش بخرامند و آنچه از خوشیها را خواستارند به‌چنگ آرند. و خدا ما را یار است و بهترین یاور.

اینك گوییم که اهل اسلام را اصولی است از کتاب و سنّت و اجماع و قیاس که همه حجتهای ایشان بر آنها استوار است و به گواهی و راهنمونی آنها قانع‌اند همچنین اهل هر ملت و دین و کتابی، جز اینکه آن اصول از برای درست کردن فروع دین و قوانین شریعت ایشان است و از همین روی ما از یاد کرد آن چشمپوشی کردیم.

فصل دوم

در اثبات آفریدگار و یکتاییِ آفریننده با دلایل برهانی و حجّتهای ناگزیرکننده

گوییم دلایلی که بر اثبات خدای عزوجّل در اوهام آفریدگان هست، بیرون از شمار است و بی‌پایان. زیرا به شمارهٔ اجزای اعیان موجودات است از جانوران و گیاهان و جز آنها گرفته تا چیزهایی که از نظرها پنهان است، زیرا هر چیز، اگر چه جسمش بسیار کوچك باشد و کالبدش لطیف، در آن شماری از دلایل وجود دارد که از پروردگاری او سخن گوید و به‌صراحت و روشنی بر الوهیت او گواهی دهد؛ دلایلی که با کوچکترین آنها شبهه از میان می‌رود و علّت زدوده می‌گردد و به همین معنی نظر داشته، یکی از متأخران که گفته است:

به‌هر چیز او را نشانه و آیتی است/ که گواهی می‌دهد بر یکتایی او.

و جز آنچه ما گفتیم، روا نیست. زیرا او از آنجا که آفریدگار همه آفریده‌هاست و سازندهٔ همه ساخته‌ها و مبدع اعیان و بیرون آورندهٔ آنها از عدم به‌وجود، آثار آفرینش و ابداع او، از وی تهی نیست. و اینها دلایل نزدیك به خلقت است و گواه بر سازندهٔ آنها و به‌وجودآورندهٔ آنها.

و از دلایل بر اثبات آفریدگار سبحانه و تعالی اینکه میان پیشینگان و متأخران اختلاف است که پاره‌هایی از زمین آبادان است و مردم‌نشین و شناخته شده و پاره‌هایی آبادان است و مردم‌نشین امّا ناشناخته و بخشی ویران و ناشناخته است و مردم‌نشین نیست و مسلم است که بزرگترین بخشهایی که مردم‌نشین است و شناخته شده عبارت

است از سرزمین عرب و ایران و روم و هند و اینان مردمانی هستند صاحب آداب و اخلاق نسبت به دیگر مردمان زمین، سیرتها و سنّتها و آیینها و حکمتها و همتها و نظرها و خصلتهای نیك دارند و دانشهای میراثی از پزشکی و ستاره‌شناسی و حساب و خط و هندسه و فراست و کهانت و ادیان و کتابها و جز اینها چیزهایی که در معاملات و قراردادهای خود آنها را به کار می‌برند و جز ایشان هر که هستند فرومایه و پست‌اند و فروپایه نسبت به آنها که یاد کردیم؛ بی‌بهره از حَظّهای ایشان. یا طبیعتی بهیمی دارند و اندك تمیزی و اندك خردی یا درنده‌خویی و درشتی و سختی، چندان که بعضی از ایشان بر بعضی دیگر حمله می‌برند و بعضی، بعضی دیگر را می‌خورند، و پیشینیان آنها را یاد کرده‌اند و اینك جای گزارش آن نیست «و می‌آفریند آنچه شما نمی‌دانید.» (۱۶: ۸)

و تمام این امتهایی که اخلاق پسندیده و نیك دارند، با همه اختلافی که در اصناف آنها هست و با همه جدایی دیارشان از یکدیگر و با همه تفاوت آرای آنها در مذاهب و ادیانی که پذیرفته‌اند و بدان عقیده دارند، هیچ‌کدام دربارهٔ آثار آفریدگار حکیم در این جهان و در میان آنچه مشاهده می‌کنند، در اجزا و بخشهای آن و اختلاف سرشتها و پی‌درپی آمدن اعراض آن، در هیچ‌یك از اینها اختلافی ندارند.

پس چون وجود آفریدگار ازلی قدیم نخستین و پیشین با بداهت خرد و گواهی جانها و ناگزیری فطرت و اضطرار آفرینش از او، درست آمده است ناگزیر بنیاد این ادیان و مذاهب و پیوند آنها همه بر این استوار شده است، مگر اندکی از جاهلان یا منکران که جانشان فاسد شده و در برابر خرد خویش شکست خورده‌اند. زیرا نه در فهم می‌گنجد و نه در وهم اینکه اثری بی‌مؤثر و آفرینشی باشد بی‌آفریدگار و یا جنبشی باشد بی‌جنباننده، همان‌گونه که ضرورت، وجودِ نوشته‌ای را بی‌نویسنده و بنایی را بی‌سازنده و تصویری را بدون نقاش منکر است. پس منزه باد آن‌کس که او را آغازی نیست و پایانی نه. آغاز از اوست و پایان به سوی اوست. ایجادکنندهٔ نیروها و مددبخش مادّه‌ها و پیشتر از علتها و پدید آرنده و گسترش‌دهنده و ترکیب‌دهندهٔ عناصر و پاسدار نظام و تدبیرکنندهٔ افلاك و به‌وجود آورندهٔ زمان و مکان و گردش‌دهندهٔ ارکان، آن حکیم عادل قائم به قسط، و نگرندهٔ آفریده‌ها، پاك از عیبها و بی‌نیاز از جلب سودها، تدبیرکنندهٔ کارها و سازندهٔ دهرها، آن‌که بر همه وَهْمها پردهٔ ربوبیت خویش گسترده و بر تافتنگاههای خرد پرده‌های الوهیت خویش را کشیده، شناخته نگردد جز بدان‌گونه که خود خویشتن را به آفریدگان خویش شناسانده است و هیچ کس کُنه صفات او را درك نیارد کرد. دیدگان از دیدار صنایع شگفت‌آور او ناتوان و بینشها از ملاحظهٔ آنها دور و دلها در نشانه‌های ذات او سرگردان و جانها، با حیرت دلها، شیفتهٔ او و خردها به هنگام توجه بدو، پریشان و نابود. آن‌کس

که به‌هر زمانی پرستش می‌شود و در هر زبانی شناخته است و در هر لغتی یاد شده و موصوف است به صفات متضاد «هیچ‌کس همچو او نیست و اوست شنوای بینا.» (۴۲: ۱۱)

او را می‌ستاییم که ما را هدایت بخشید و برای دین خود برگزید و گواهی می‌دهیم که خدایی بجز الله نیست و بدین گواهی از مشرکان کناره می‌گیریم و جمع منکران را پریشان می‌کنیم. و گواهی می‌دهیم که محمدﷺ بنده و پیامبر اوست که وی را برای هدایت و بر دین حق فرستاد، بی‌آنکه از سر حدس سخن گفته باشد یا کاهن و افسونکار و شاعر و حیله‌گر و پیامبرنمای دروغین و یا خواستار دنیا و سخنگوی از سر هواها باشد و گواهی می‌دهیم که او پیامِ خویش را گزارد و ادا کرد و بیم داد و هدایت کرد و فرمان خدا را به‌گوشها رساند تا آنگاه که یقین بحاصل آمد، پس درود خداوند هر بامداد بر روان او باد و خنکایِ نسیم رحمتِ او پی‌درپی بر خاندان وی. این ستایشی است که واجب بود کتاب را با آن آغاز کنیم و ما بدینجا کشانیدیم که شایسته‌تر بود و بهتر.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزه، یکی شیفتگی جانها بدو و گریز دلها به‌سوی اوست، و به هنگامی که حوادث روی می‌دهد، بی‌اختیار بدو روی می‌آورند، زیرا هیچ درمانده‌ای که مصیبتی بدو روی آورده باشد و نکبتی به‌جانش چنگ آویخته باشد، نیست که به سنگی یا درختی یا کلوخی یا چیز دیگری از آفریده‌ها پناه جوید، بلکه بدو پناهنده می‌شود و او را بدانچه در نزد وی بدان شناخته شده فرا می‌خواند، هم از آن‌گونه که جانها به هنگام رویداد حوادث ناگوار به گریزگاهی و محل نجاتی پناه می‌برند و هم از آن‌گونه که طفل به پستانِ مادرِ خویش، به‌ناگزیر و به‌طور طبیعی، پناه می‌برد، خداوند نیز در معرفت آفریدگان نسبتَ به ذات او چنین است، زیرا اثر دلالتی که خلق بر ذات او دارد بیشتر از اثری است که طبع را نسبت به چیزهایی است که ملایم آن نیست و از آن گریزان است. و ملحد منکر، اگر چه تندروی کند و در الحاد خویش فرو رود، نمی‌تواند از شناختِ خداوند و بر زبان راندن نام او و به‌خاطر آوردن یاد او، سر باز زند، چه بخواهد و چه نخواهد. چه به‌عمدا و چه در حال فراموشی. چرا که جان و زبان او بر این گونه آفریده شده، همان‌گونه که میل به چیزهای دلخواه و گریز از چیزهای نادلخواه در طبیعت اوست.

و از دلایل بر اثبات آفریدگار، جلّ‌وعزّ، یکی این است که زبان هیچ امّتی از امّتهای روی زمین، در همه اقطار و آفاق آن، نیست مگر اینکه نام او در آن زبان هست و ایشان او را به نامهای ویژهٔ او، در نزد خود، می‌خوانند و محال است اسمی وجود داشته باشد که مسمی نداشته باشد، همچنان که محال است دلیلی باشد و مدلولی نباشد و هر مدلولی موجب دلیلی است، همچنین مُسمّی موجب اسم و اسم در تمثیل، جز به‌منزلهٔ

حامل چیز دیگری نیست؛ که عَرَض، محمول است. پس همان‌گونه که وجودِ عَرَض جز در جوهر محال است، همچنین محال است که اسمی وجود داشته باشد مگر از برای مسمّایی. و از جمله سخنِ عرب است دربارهٔ او: الله به صیغهٔ مفرد، بی‌آنکه هیچ معبود دیگری را، درین نام، با او شرکت دهند. زیرا این نام، در نزدِ ایشان، ویژهٔ اوست. و بر غیر او به‌صورتِ نکره اطلاق می‌شده است. و امّا «الرّب» همراهِ با «ال» حرفِ تعریف وَ «الرحمٰن» را جز در موردِ خداوند جایز نمی‌دانستند و اینکه مُسَیْلمَهٔ کذّاب، خود را «الرحمٰن» نامیده بود، از سرِ ستیزه با الله عَزَّوَجَل بود و از سرِ دشمنی با رسولِ خدای(ع) و این امر در شعرهای پیشینَیان ایشان قبل از ظهور اسلام امرَی است آشکارا و معروف.
و از جمله سخن یکی از ایشان به روزگار جاهلیّت:

بادا که آن دوشیزه استرِ خویش را ضربتی زند/ و بادا که قطع کند «رحمان» دست راست او را

و کار بریدن را به رحمان نسبت داده، چرا که قصد دعا کردن داشته و می‌دانسته که جز الله کسی دعا را اجابت نمی‌کند و نیز سخن امیةبن ابی الصلت:

و آن مار هلاك کنندهٔ سپید و سیاه را که از سوراخش به‌در آورد زنهار بخشی الله و سوگندها/ که چون آدمی نام او را فراخواند یا آن مار بشنود، بینی که از کوشش بازمی‌ایستد.

و ما این بیت را آوردیم تا نام «الاهیّت» ثابت شود نه برای افسون‌خوانی و دمیدن در مار، و نیز سخن زیدبن عمرو:

ستایش و مدیح خویش را به «الله» هدیه می‌کنم/ سخنی استوار را که با روزگاران پایدار است/ بسوی پادشاهی والا که فراتر از او نیست/ خداوندی و پروردگاری نزدیك.

و سخن ایرانیان: هرمز و ایزد و یزدان و چنین عقیده دارند که پرستش آتش ایشان را به آفریدگار نزدیك می‌کند. چرا که آتش نیرومندترین اسطقسات است و بزرگترین ارکان (عناصر) همچنان‌که مشرکان عرب در بت‌پرستی خویش می‌گفتند: «نمی‌پرستیمشان مگر تا ما را به خدای تعالی نزدیك گردانند.» (۳۹: ۳) و حالت کسی که چیزی غیر از خدا را می‌پرستد، جز این نمی‌تواند باشد، زیرا او می‌داند که معبود وی که از چوب یا سنگ یا مس یا طلا یا چیزی از جواهر است، جز آفریدگار و سازنده و مُدبّر کارها و دگرگونی‌دهندهٔ اوست.
و من به آتشکدهٔ خوز[1]، که کوه‌ای از کوه‌های فارس است و بنایی کهنسال دارد،

۱) ظاهراً: جور، یعنی گور همان فیروزآباد کنونی.

درآمدم و از ایشان دربارهٔ نام آفریدگار در کتاب ایشان پرسیدم. پس ایشان صحایفی بیرون آوردند که عقیده داشتند «ابسطا» است و آن کتابی است که زردشت برایشان آورده و به زبان خویش برای من خواندند و تفسیر کردند به مفهوم فارسی خودشان که: «فیکماز هم بهسته هرمز و بشتاسبندان فکما زهم رُستَخیز»[1] گویند هرمز همان باری تعالی است به زبان ایشان و بشتاسپندان ملائکه‌اند و معنیِ رستخیز این است که «نابود شد پس برخیز» (فنی فَقُم) و سخن ایرانیان به‌زبان دری: خُذَایْ و خُذَاوَنْد و خُذَایکَانْ. و از بسیاری شنیدم که در تأویل آن می‌گفتند: «خُذَسْت و خُوذْ بُوذْ» یعنی او به‌ذات خود است. هیچ به‌وجودآورنده‌ای او را موجود نکرده. و هیچ محدثی او را ایجاد نکرده است.
و سخن هند و سند: شیتا وابت و مهادیو و نامهای بسیار جز اینها که خداوند را به کارهای ویژهٔ او وصف می‌کنند.
و سخن زنگیان: ملکوی و جَلوی که گویند معنای آن پروردگار بزرگ است.
و سخن ترکان: «بیر تنکری» که مقصودشان پروردگار یگانه است و بعضی عقیده دارند که تنکری نام سبزی آسمان است و اگر چنین باشد که گفته‌اند، ایشان به معنی مقصود از الاهیّت ایمان آورده‌اند امّا در صفات شك کرده‌اند. و بعضی گویند تنکری آسمان است و نام خداوند در نزد ایشان «بالغ بایات» است که معنی آن «بی‌نیاز بزرگتر» است.
و سخن رومیان و قبطیان و حبشیان و بلاد نزدیك به ایشان به زبان سریانی، چرا که عامّهٔ ایشان نصارایند: «لاها ربا قدّوسا» و میان سُریانی و عربی، جز در اندکی حروف، تفاوتی نیست. گویی زبان سریانی از عربی گرفته شده و زبان عربی از سریانی.
و سخن یهود به زبان عبرانی: ایلوهیم ادنای اهیا شراهیا. و معنیِ ایلوهیم «الله» است و آغاز تورات: «بر شیت بارا ایلوهیم» می‌گوید: «نخستین چیزی که الله آفرید.»
این است آنچه بخش بزرگ امتها و نسلهای اهل کتاب و جز ایشان برآنند. امّا دسته‌های پراکندهٔ مردم گُمنایِ اقلیمها، کیست که به زبانهای ایشان احاطه داشته باشد مگر آن‌که ایشان را آفریده و زبانها را بدیشان بخشیده است.

۱) صاحب *بیان‌الادیان*، (چاپ هاشم رضی، ص ۵) این عبارت مؤلف ما را بدین‌گونه نقل و تفسیر کرده است: «و در تاریخِ مقدسی آورده است که در پارس آتشگاهیست که آن را قدیم‌تر دارند و در آنجا کتابی است که زردشت بیرون آورده است به سه‌باب زند و پازند و اوستا و ابتدایِ آن کتاب این لفظ‌هاست: فی گمان هی رستخیز هی به هستی هرمزد وامشاسپندان. معنی این لفظ‌ها آنست: بی‌گمان باش به روز رستخیز و بی‌گمان باش به هستی ایزد تعالی و فریشتگان او.»

و من از قومی از برجان شنیدم که خدا را «ادفوا» می‌نامند و از نام بت پرسیدم، گفتند: «فع»[۱].

و از قبطیانِ صعیدِ مصر، دربارهٔ نام باری‌تعالی به زبان ایشان، جویا شدم؛ عقیده داشتند: «احد شنق» است. چنین می‌پندارم. و خدای داناتر است.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزه، یکی همین جهان است با این نظم شگفت و ترتیب بدیع و ساختِ استوار و تدبیرِ لطیف و به‌هم پیوستگی و استحکام. و این بیرون از سه وَجْه نیست: یا این جهان پیوسته همچنین بوده است، یا اینکه نبوده و خودبه‌خود به‌وجود آمده است، یا اینکه به‌وجود آورنده‌ای غیر از آن، آن را به‌وجود آورده است. و چون محال است که جهان قدیم باشد (زیرا پیوسته حوادث در آن روی می‌دهد) و از آنجا که حادث در آن پیوسته هست پس خود نیز حادث است، و نیز از آنجا که محال است که شیئ خود، خود را به‌وجود آورد (زیرا محال است که موجودی خود خویشتن را نگاه‌دارد) پس چگونه ممکن است توهُّم اینکه معدوم و نابود، ترکیبی حاصل کند و جهانی شود؛ پس جز وَجْهِ سوم هیچ وجهی باقی نماند و آن این است که به‌وجود آورنده‌ای این جهان را به‌وجود آورده باشد که غیر از جهان باشد و غیرِمعدوم و غیرمحدث و آن باری‌تعالی است جَلَّ جلاله.

و بدان که باری عزوجل، محسوس نیست تا حواس او را محدود کند و علم نیز بر وی محیط نیست تا چگونگی و چندی و کجایی او ادراك شود و نیز قابل سنجش با نظیری یا شبیهی نیست تا با گمان قوی یا حدس دانسته شود و با صورتی از صورتها نیز قابل وَهْم نیست، امّا به دلیل کارها و نشانه‌های آثارش شناخته شده است و تنها در خردها وجود دارد و آثار و کارهای او جز در آفریده‌هایش یافت نمی‌شود.

و از دلایل اثباتِ آفریدگار منزه، یکی تفاوتی است که آفریده‌ها از نظر درجات و طبایع و همتها و اراده‌ها و صورتها و اخلاق دارند و تمایزی است که اشخاص و انواع، از اجناس جانوران و گیاهان، با یکدیگر دارند، اگر اینها به طبیعت تکوین یافته بود، می‌بایست احوال همه یکسان باشد و اسباب آنها برابر. و آنها به‌خود مختار و آزاد باشند نه ناقصی در میان باشد و نه عاجزی و نه زشتی و هیچ یك در درجه از همانند خود فروتر نباشد و چون می‌بینیم که برخلاف این است، پس می‌دانیم که مُدَبِّری آن را تدبیر کرده و ترتیب دهنده‌ای دارد که همان باری تعالی است، سبحانه.

۱) کذا و شاید: فغ، اگر منظور از بُرجان، همان باشد که از نواحی خزر است، این احتمال تقویت می‌شود. رجوع شود به یاقوت، *معجم‌البلدان*، ج ۱، ص ۳۷۳.

و ما در آغاز این گفتار گفتیم که دلایل بر ذات او تعالی و تقدس بی‌شمار است و نمی‌توان آنها را استقصا کرد. زیرا اگر به کوچکترین چیزی از جانوران توجه کنی و در شمارهٔ آثار صُنعِ الاهی که در آن هست اندیشه کنی دانسته می‌شود که درمانده و ناتوان خواهی شد و حجتهای خداوند تو را عاجز می‌کند و نشانه‌هایِ صنع او تو را حیرت‌زده خواهد کرد، همچون نگرنده‌ای که در پشه‌ای یا مورچه‌ای یا مگسی نظر کند که چگونه آفریدگار پیکر او را آفریده با آن لطف و کوچکیِ اجزا و چگونه دست و پا و بال بدو داده و اندامهای او را ترکیب کرده که اگر به‌هم خوردِ چشم از ادراک آن عاجز می‌شود وَ وَهْم آن را لمس نمی‌کند و نیروی حسّ آن را درنمی‌یابد و چگونه طبایع را در آن ترکیب کرده که قوام ارکان آن جانور به آن تمامی دارد و نظام آن بدان استوار شده و چگونه شناختن آنچه را که سود و زیان اوست، در وی به ودیعت نهاده و چگونه در نهان او جایگاههای درون شدن غذا، و منافذ طعام را، با همه سَبُکی جسم و اندك بودن ذاتِ آنها، به‌وجود آورده است و چگونه عَرَضها را بر وجود او حمل کرده و انواع رنگها را در پیکر او به کار برده و چگونه جنبش و سکون و پیوستن و گسستن و صدا و صورت را در او ترکیب کرده و چگونه او را چشم داده بلکه چگونه در چشم او بینایی نهاده است؟ این در کوچکترین حشرات بود و اگر طبیعت زمان علت انگیزش و جنبش او باشد این ترکیب شگفت‌آور و ترتیب مناسب، جز از تدبیر قادری حکیم نیست.

و همچنین است اگر در کوچکترین گیاهان بنگریم که چه چیزها در آن گرد آمده؛ از گوناگونی رنگها و گلها و برگها و شاخه‌ها و ساقه‌ها و رگها و گوناگونی مزه‌های اجزای آن و بویها و سودها و زیانها، که بهترین دلیل است بر اینکه تدبیر قادری حکیم است.

حال، چه خواهد بود اگر انسان، به کمالِ صورت و زیبایی شکل خویش و اعتدال بنیهٔ خود بنگرد و به آنچه از حکمت و دانش و هوشیاری و بحث و اندیشه و کارهای لطیف و بزرگوار و مهارت در انواع هنرها و راه یافتن او به نیکی در این کارها و آگاهی وی از امور دشوار و تسلط او بر همهٔ جانوران با فزونی خرد و هوش او، که ویژهٔ انسان است، چون ملاحظه می‌کند می‌بیند که با این‌همه کمال و تمامی که او را بدان وصف کردیم؛ ناتوان و نیازمند آفریده شده است و به چیزهای کوچك و بزرگ در این جهان محتاج است و رنج و تعب همراه اوست و در برابر آفتهایی که بدو روی می‌آورد ناتوان است و از اسباب به‌وجود آمدنش آگاهی ندارد و نیز در تصرف او در نشو و نما و افزونی و کاستی خویش نیازمند چیزی است که او را استوار بدارد و یاری کند و این اندیشه او را رهنمون می‌شود که قادری حکیم، تدبیر کارهای جهان می‌کند.

و همچنین است اگر در این جهان بنگرد و آنچه از نشانه‌های تدبیر الاهی و آثارِ

ترکیب، در شکلها و صورتهای آن هست با همه پیوستگی که بعضی را با بعضی دیگر هست از قبیل آمدن گرما از پی سرما و پی‌درپی آمدن شب و روز و اتفاق ارکان و با هم ایستی آنها با همه تضاد و تباینی که دارند، خواهد دانست که اینها همه از تدبیرِ قادری حکیم است.

حال اگر روا باشد توهّم شود که این جهان بی‌هیچ به‌وجود آورنده و ایجادکننده‌ای حادث شده، پس رواست که دیگری وجود بنایی را توهّم کند که هیچ سازنده‌ای ندارد یا نوشته‌ای را که هیچ نویسنده‌ای ندارد یا نقشی را که نقاشی ندارد یا تصویری را که مُصوری ندارد. و برای او جایز است که چون کاخی برآمده و بنایی استوار دید، گمان برد که این توده‌ای خاك بوده که کسی آن را گرد نکرده بوده و خودبه‌خود بی‌هیچ آمیزنده، به هم ترکیب شده و به یکدیگر پیوسته و آب بر آن ریخته شده و سپس خشت درست شده به کاملترین وجهی و زیباترین مربع‌سازیی، بی‌هیچ خشت‌زن و سازنده‌ای درست شده و سپس بنیاد کاخ برآورده شده و ستونهای آن استوار شده و پایه‌های آن برافراشته شده و رشتهٔ سنگهای آن به‌وجود آمده است و پس از آنکه دیوارهای آن برآمده و گل‌اندود شده و بر اطراف آن انبوه شده است و به بهترین وجهی متراکم گشته است، شاخه‌ها و تنه‌های درخت خودبه‌خود بریده شده‌اند و افتاده‌اند به همان اندازهٔ خانه‌ها و خطوطی که برای بناها کشیده شده بی‌آنکه کسی آنها را قطع کرده باشد و یاری کرده باشد و خودبه‌خود تراش خورده بی‌کمك درودگر و نجّار و خودبه‌خود هموار شده و چون به کمال آماده شده و کژیها راست آمده، خودبه‌خود بالا رفته‌اند و در جای خود قرار گرفته‌اند و بالای خانه‌های این کاخ سقف به‌وجود آمده و ستونها در زیر آنها قرار گرفته، سپس سنگهای هموار روی آنها منطبق شده است و درها خودبه‌خود نصب گردیده و بسته شده است و سپس این کاخ خود آهك‌اندود و گل‌اندود شده و بر کف آن سنگ‌فرش گردیده است و گچ‌کاری و نقاشی شده، با انواع ریزه‌کاریها و نقشها. و کارش تمام شده و ساختمانش برآمده و به بهترین وجهی همه پراکندگیهایش جمع آمده و به کمال تدبیر یافته است، چندان که هیچ ناحیه‌ای از آن برهنه نمانده و هیچ آجُری یا سنگی در ساختمان آن برای نگرنده نامفهوم نمانده است. در چنین کاخی جای حکمت و نیازمندی به سازنده و صانع و کوشنده و تدبیرکننده آشکار است.

و همچنین است اگر بنگرد در سفینه‌ای آکنده، گرانبار از انواع بارها و اصناف کالاها، که در خیزاب دریا ایستاده و آرام باشد یا گردان و این‌همه خودبه‌خود تخته‌پاره‌ها و بازوهای چوبین آن به هم میخ شده و به هم پیوسته و طنابهای آن محکم شده و سپس خود به خود به‌گونهٔ کشتیی درآمده و بارها خودبه‌خود بدان داخل شده تا پر شده و در آب ایستاده و

به هنگام نیازمندی به سفر آغاز کرده است.

همچنین است اگر در جامه‌ای بافته یا دیبایی نگارین بنگرد که پنبهٔ آن زده شده و ابریشم آن خالص گردیده و سپس رشته و تافته شده و رنگ گردیده و کلاوه‌ها به‌هم آمیخته و تارهای ابریشم به منوال خود کشیده شده و رشته‌ها با یکدیگر ترکیب شده و آن جامه بافته شده و نگارین گشته است.

و هنگامی‌که توهّمِ این‌چنینِ کارها ممکن و جایز نباشد، پس چگونه در این جهان شگفت و این نظم حیرت‌آور، تَوَهُّم رواست. حال اگر کسی میان ترکیب این جهان و ترکیب چیزهایی که انسان به‌وجود می‌آورد این فرق را قایل شود که عادت جایز نمی‌داند که خانه‌ای خودبه‌خود ساخته شود یا جامه‌ای بافته گردد یا ظرفهایی رنگین شود و این در آزمون و در طبایع یافت نشده است، در پاسخ گوییم: پس چگونه در چیزی که شگفت‌آورتر و بزرگتر از آنهاست که ما یاد کردیم، شما این را جایز دانستید که بی‌فاعلی حکیم و مختار و توانا به‌وجود آمده باشد.

حال اگر معتقد شود که ترکیب این جهان با این نظم و ترکیب، کار طبایع است، پس بدین‌سان باید گفت طبایع زنده‌اند و قادرند و حکیم و دانا، و خلافی میان ما و مخالف باقی نخواهد ماند مگر تغییر دادن نام و صفت. و اگر زنده بودن و حکمت و قدرت را در مورد طبیعت منکر شود، چگونه جایز است که کاری محکم و استوار از غیرحکیمِ زندهٔ توانا، حاصل شود. حال اگر به بخت و اتفاق[1]، بر این ترتیب، عقیده داشته باشد، این امر غیرقابل توهّم است و از نوادر. و اگر روا باشد جایز خواهد بود که برای کسی که قطعه زمینی دارد و بنایی و عمارتی در آن نیست، شبی اتفاق افتد و بامداد آنجا را عمارتی ساخته شده با درختکاری در بهترین ساختمان و شگفت‌ترین ترکیب بیابد. و ملحد را از حجتهای خداوندی و آیات او، گریزی نیست، چگونه ممکن است با اینکه او خود، به‌خویشتنِ خویش، و هم از برای دیگران، حجتی است در این راه. و ما در این باب جز آنچه مناسَب فصل باشد و درست باشد نمی‌آوریم و از آنها که قابل چشمپوشی است و ممکن است طعن در آن وارد شود نمی‌آوریم، زیرا برآنیم که استقصا و روشن ساختن این

۱) متن: «بالحدّ والاتفاق» و ما به‌قرینهٔ مقام اصلاح کردیم به «البخت والاتفاق» و کلمهٔ فارسیِ بخت به‌صورت البخت و یا البخت والاتفاق در متون فلسفی قدما، رواج بسیار دارد و بحث دربارهٔ آن یکی از مسائل فلسفی به‌شمار می‌رود. ابن‌سینا در *طبیعیّات شفا، السماع‌الطبیعی*، ص ۶۳ به بعد فصلی دارد به‌عنوان: «فی‌ذکر البخت و الاتفاق و الاختلاف فیهما و ایضاح حقیقة حالهما».

همین مؤلف ما نیز در چند صفحهٔ بعد (صفحهٔ ۲۰۶) عبارت البخت والاتفاق را آورده که در آنجا نیز هوار «البحث» قرائت کرده است.

مسائل را در کتابی بیاوریم که آن را «الدیانة و الامانة» نام نهاده‌ایم، به‌عنوان سپاسگزاری از آن‌که ما را نعمتِ یکتاپرستی بخشید و به‌عنوان دفاع از دین و بینش بخشیی به جویندگان بصیرت. و توفیق از جانب خدای است.

و بدان که اگر روا باشد که چیزی از اجسام، نه از آفرینش خدای خلق شود، جایز است خالی از دلالت بر ذات او نیز به‌وجود آید. و چون، جز از آفرینش او خلق نمی‌شود، پس خالی از دلالتی بر ذات او نیز نیست حال اگر گفته شود، از کجا دانسته شده که جهان مصنوع است و آفریده، پاسخ دهیم به نشانه‌های حدوث که در آن هست. حال اگر گفته شود نشانه‌های حدوث چیست؟ گوییم: آن عَرَضهایی که هیچ‌گاه جوهر از آنها برهنه، نیست؛ از قبیل اجتماع و افتراق (ترکیب و پراکندگی) و جنبش و سکون و رنگ و مزه و بو و جز اینها، حال اگر مُنکرِ اعراض و حدوث آنها شود، در پاسخ او همان را باید گفت که در فصل نخستین یاد کردیم، زیرا از حدوث اعراض است که حدوث اجسام درست می‌شود و از حدوث اجسام است که وجودِ احداث‌کننده، یعنی آفریدگارِ منزه، استوار می‌گردد.

و در یکی از کتابهای پیشینگان، خواندم که پادشاهی از پادشاهان ایشان از فرزانه‌ای از فرزانگان آنها پرسید: بهتر دلیلی از میان دلایل، بر ذات خدای چیست؟ آن فرزانه گفت: دلایل بسیار است. نخستین آنها، همین پرسش تو. زیرا که از ناچیز، نمی‌توان پرسش کرد. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: شكِ شك‌کنندگان دربارهٔ او، زیرا شك همواره در چیزی است که «او» هست نه در چیزی که «او» نیست. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: اینکه فطرتها از آن اوست و نمی‌توانند او را منکر شوند. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: حدوث اشیا و اینکه تغییر می‌کنند، بی‌آنکه خود خواسته باشند. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: زندگی و مرگ که فلاسفه آن را بالیدن و فرسایش می‌خوانند که هیچ کس را نمی‌توان یافت که خود را زنده بتواند نگاه داشت و هیچ زنده‌ای نیست که مرگ را کراهت نداشته باشد ولی از آن ناگزیر است و نجات نمی‌یابد. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: پاداش در برابر کارهای نیك و کیفر در برابر کارهای زشت که بر زبان مردم جاری است. پادشاه گفت: دیگر چه؟ فرزانه گفت: بیش از این بیابم؟

و در اخبار بنی‌اسرائیل آمده که ایشان در این باب اختلاف کردند و نزد دانشمندی که داشتند رفتند و از او پرسیدند که خدای را به چه شناختی؟ گفت به «فسخِ عزایم و نَقْضِ همّتها.»

و کتابهایی که خداوند فروفرستاده، به‌ویژه قرآن، سرشار از دلایل اثبات او و یکتایی اوست تا تأکیدی باشد برای حجتها، چرا که اصل این امر در فطرت نهاده شده است

و از پیامبر، هنگامی که دربارهٔ دلایل بر وجود خداوند پرسیدند، خداوند به پیامبرش گفت: «بدرستی که در آفریدنِ آسمانها و زمینها و برافرود شبها و روزها و رفتن کشتیها در دریاها، بدانچه در وی است مردمان را از منفعتها، و آنچه می‌فرستد خدای تعالی از آسمان از آبها و زنده کند به وی زمینها را سپسِ خشکیها و آنچه پراکند در وی از جانوران به همه جایها و گرداندنِ بادها به همه رویهاَ و ابر را فرمان بُردار گردانید میان آسمان و زمین به باریدن بارانها، مر خردمندان را بر الوهیت و وحدانیت خدا، دلیل است و حجّت‌ها.» (۲: ۱۶۵) پس، از رهگذر ویژگی کارهای خویش و شگفتی آثار خویش ـ که هیچ‌کس را در آن تصرّفی نیست ـ بر ذات خود راهنمونی بخشید. «و آفریدیم از آب پشت آخته، از کالبدی که اصل وی از گِل ساخته باز آن آب را نطفه گردانیدیم در قرارگاه مقرر.» (۲۳: ۱۲ـ۱۳) تا آنجا که گوید: «بزرگ است خدای تعالی نیکوترین مُقَدِّران و بهترین مُصوّران.» (۲۳: ۱۴) آیا کسی را می‌شناسی که دعوی انجام دادن یکی از این کارها کند؟ و گفت: «آیا که آفرید زمین را و آسمان را و فرستاد مر شما را از آسمان آبِ باران را و برویانید با وی بوستانهای با رنگهای الوان را. نبود مر شما را توانایی آنکهَ برویانید آن درختان را. آیا خدای دیگر است با الله؟ بلکه ایشان قومی‌اند که می‌کیبند از راه. یا کی کرد زمین را جایگاه قرار و پدید آورد در میان وی جویهای بسیار و پدید آورد بر وی کوه‌های استوار و پدید آورد میان دریای خوش و دریای شور مانعی به‌کمال اقتدار آیا خدای دیگر است با خداوندِ آفریدگار؟» (۲۷: ۶۱ـ۵۹) تا آخر آیات پنجگانه. و این سخن خدای که «چه می‌بینید و چه می‌گویید در آن آبی که در می‌اندازید در ارحام زنان آیا شما صورت می‌کنیدش یا ماییم صورت‌کنندگان؟» (۵۶: ۵۹ـ۵۸) و با نمودنِ عجز ایشان بدیشان بر ذاتِ خویش راهنمون گردید که «اگر شما مملوکان و مقهوران مانه‌اید جان به حلق آمده را بازگردانید اگر راست گویانید.» (۵۶: ۸۶ـ۸۵) و اگر به تکلّف جز از کتاب خدای چیزی بر سری بیاوریم، افزونیی خواهد بود، چرا که کتاب خدای، از برای آنان که در آن تدبّر و اندیشه کنند، میدانِ پهناوری است. و فرموده است «و در تنهای شما نیز آیتهاست آیا نمی‌بینید؟» (۵۱: ۲۱) که شما آنها را ایجاد نکرده‌اید و نیافریده‌اید و هیچ یك از امور آن‌را، از تندرستی و بیماری و جوانی، دراختیار ندارید و فرمود: «هر آینه بنماییمشان آیات خویش در آفاق جهان و در تنهای ایشان تا پدید آیدشان که این حق است.» (۴۱: ۵۳) یعنی آنچه آثار صنع و شواهد تدبیر و دلایل حدوث جهان، در آن به‌ودیعت نهاده‌ایم. و در حدیثی روایت شده‌ایم که مردی از محمدبن علی یا فرزندش جعفربن محمد پرسید: ای فرزند پیامبر خدا! آیا پروردگار خویش را به هنگامی که پرستش او می‌کردی، هیچ دیده‌ای؟ گفت: من خدایی را که ندیده باشم نپرستیده‌ام. و آن مرد پرسید: چگونه او را

دیدی؟ گفت: چشم، با بینایی ظاهر، او را درنمی‌یابد. امّا دلها با حقایق ایمان او را می‌بینند. به حواس درك نمی‌شود و در قیاس نمی‌گنجد. با دلایل او را شَناسند که به صفتها موصوف است. او راست آفرینش و فرمان، به‌حق سرفرازی می‌بخشد و به‌دادگری خواری می‌دهد و او بر هر کاری تواناست.

و از علی‌بن حسین رضی‌الله عنهما پرسیدند: پروردگارت کجاست؟ او گفت: و کجا نیست؟

و از فرزانه‌ای حکایت کرده‌اند که او به‌همین اندازه توحید بسنده می‌کرد و بیش از آن را دستوری نمی‌داد که درباره‌اش اندیشه کنند. همین اندازه می‌گفت: توحید چهار چیز است: شناختِ یکتایی و اقرارِ به پروردگاری و اخلاصِ الاهیت و کوشش در پرستش و بندگی.

و فرزانگان عرب، با همه کافری، به روزگار جاهلیت، به خداوند اشارت داشتند و در اشعارِ ایشان ستایش او آمده که نعمتها و آلاء او را ستوده‌اند، از جمله سخن زیدبن عمروبن نُفَیْل:

تویی آن‌که از فضل و بخشایش پیغامگزاری آواز دهنده نزد موسی فرستادی/ و بدو گفتی: با هارون نزد فرعون شوید و او را به‌خداوند بخوانید که سرکش شده است/ و بدو بگویید آیا تویی که این آسمان را بی‌ستون برافراشته‌ای تا این چنین استوار ایستاد./ و بدو بگویید آیا تویی که این آسمان را بی‌هیچ میخی هموار دادی تا این چنین ایستاد؟/ و بدو بگویید کیست که بامدادان خورشید را می‌فرستد تا سراسر زمین روشنایی گیرد. و بدو بگویید کیست که زمین و خاك را می‌رویاند و گیاه از آن می‌بالد و سر برمی‌کند؟

و او می‌گفت:

تسلیم شدم. ایمان آوردم به آن کس/ که زمین با صخره‌های گران تسلیم اوست/ زمین را بگسترد و چون دید بر آب ایستاد/ کوهها را بر آن استوار کرد/ و تسلیم شدم و ایمان آوردم به آن‌کس که/ ابر تسلیم اوست آنگاه که بارانهای زلال و گوارا را در خویش حمل می‌کند/ و چون به سرزمینی کوچانده شود/ فرمانبردار است و بر آنجا فرو می‌بارد.

و او بدین‌گونه خداوند را با صفاتی که آفریدگان از آن ناتوان‌اند ستوده است و این خود از شناخت او سرچشمه دارد که محال است کاری از غیرفاعلی باشد.

و به یاد دارم که در نواحی سنجار، از یکی از اعاجم که دیدم پیکری ستبر وزبانی

سنگین دارد، از سر مزاح و هزل، پرسیدم: چیست دلیل اینکه تو را آفریدگاری است؟ گفت: ناتوانی من از آفرینش خود. و چنان شدم که گویی سنگی به دهانم افکندند. و این سخن او را مانند عامربن عبد قیس دیدم که عثمان‌بن عفان(رض) نزد او رفت، او چیزی به‌خود پیچیده بود ژولیده‌موی و گردآلود در زیّ اعراب، عثمان بدو گفت: پروردگار تو کجاست؟ گفت: «در کمین»[1] و این سخن او عثمان را هراسان کرد و لرزه بر او افتاد.

و از جمله سخن صرمةبن انس‌بن قیس، پیش از اسلام:

از برای اوست که راهب نفس خویش را زندانی کرد، به مانند زندان یونس، حال آنکه پیش از آن آسوده‌خاطر بود/ و از برای اوست که یهودیَان آیین موسیٰ برگزیدند. و هر دینی و هر کار دشواری که پیش آمد/ و از برای اوست که نصاریٰ شمّاس (خدمتگزار کلیسا) شدند و عیدها و جشنها به پاداشتند/ و از برای اوست که حیوانات وحشی را در میان صخره‌ها و در سایهٔ ریگ پشته‌ها می‌بینی.

یعنی از هراس اوست که یهودیان یهودی شدند و راهبان خویش را در صوامع زندانی کردند و از دلایل وجود اوست که حیوانات وحشی سود خویش و راه آمیختن به یکدیگر را دریافتند با اینکه دارای خردی شناسا نیستند و او را هرکس به‌اندازهٔ فهم خویش و چگونگی استدلال خود می‌شناسد و در جامع بصره از نهربیندی شنیدم که می‌خواند:

اگر خردمندی همه کرانه‌های آسمان را جستجو کند/ یا دورترِ شهرها و دیاران را بـه پای بسپـرد / و هیچ آفریده‌ای نیابد که رهنمون او شود/ و هیچ وَحْیی از جانب خداوند آهنگ او نکند/ و جز خویشتن را نبیند، همان آفرینش او/ خود دلیلی است بر اینکه پروردگاری دارد که او را معاندی نیست/ و دلیل است بر ابداع حق و اختراع او/ دلیلی روشن که گذشت روزگارانش، همواره گواه است.

و همین اندازه که یاد کردیم، برای آن‌کس که نیکخواه خویش باشد و جانب انصاف را رعایت کند و از انکار ورزیدن و عناد به یك سوی باشد، بسنده است و رسا. «و آن که را خداوند روشنایی نبخشیده باشد، او را هیچ فروغی نیست.» (۲۴: ۴۰) اکنون که اثبات آفریدگار و وجود صانع، درست و استوار آمد، به نقلِ صفات او می‌پردازیم:

۱) اشاره به آیهٔ «ان ربكَ لبالمرصاد»: همانا که پروردگار تو در کمین است. (۸۹: ۱۴)

* سخن در پاسخ آن کس که گوید: خدا کیست و چیست و چگونه است؟

در پاسخ گوییم: پرسش از چیستی و کیستی و هویّت، به‌عنوان جستجو از ذات خداوند، محال است. زیرا اشارت بدین اشیا آنها را در وهم تصویر می کند. و جز محدود، و نظیر محسوس[1]، در وهم تصویر نمی‌شود. و اینها از صفات حدوث اند و اگر قصدش پرسش از اثبات او و اثبات صفات اوست، پس نه. و او همچون کسی است که از پندار خویش گوید: وجود آفریدگار منزه نزد من ثابت است، امّا او چیست؟ پاسخ درست این است که او «آغاز است و پایان، آشکار است و نهان» (۵۷: ۳) آفریدگار قدیم. و آنگاه، همه نامها و صفات او را باید شمرد. حال اگر او گمان کند که از هویت ذات او پرسیده است، باید گفت: او غیرمحسوس است و غیرموهوم و غیرقابل دانستن به ادراك و احاطه یافتن. حال اگر چنین پندارد که اینها صفاتِ سلبی (صفات لاشیئ) اوستَ و گمان بطلان بر و، این دیگر از وسوسه‌های نادانی و هذیانهای یاوه است. و برای نشان دادن اینکه هر صنعت، صانع خود را و هر کار فاعل خود را ایجاب می کند، باید از آنچه یاد کردیم سخن گفت. و اگر جستجوی نظیر یا مانندی با این صفات کند، ما را بدان وامی‌دارد که دو خدا قایل شویم: یکی محسوس و دیگری نامحسوس. و آنگاه، آن خدای نهانی را به آن خدای آشکارا مانند کنیم تا او را محققّ بداریم. امّا خدایی جز خدای یگانه وجود ندارد و هرگز علم ما نسبت به چیزی که بدان یقین داریم، بر اثر نادانی نسبت به چیزی که نمی‌دانیم از میان نمی‌رود. آیا نمی بینی که ما چون شخصی راَ در تیرگی دیدیم و ندانستیم کیست و چیست، موجب آن نمی‌شود که علم ما نسبت به ذات آن شخص از میان برود، به‌علّت اینکه مقداری از هیئت او بر ما مخفی مانده است. همچنین است هنگامی که دلیل وجود دارد بر اینکه محال است کاری باشد امّا از فاعلی نباشد. و سپس ما کاری را ببینیم امّا فاعل آن را نبینیم، موجب آن نمی‌شود که علم بدیهی خویش را با جهل خود باطل‌کنیم. و از پیامبر خدا دربارهٔ هویت او پرسیدند و آیت دربارهٔ صفات او فرود آمد که: «بگو ای محمد که وی خدای یکی است، اندخسوارهٔ خلق است و وی را مثل نیست، نزاد کسی را و او کسی را فرزند نبود و وی را هرگز هیچ‌کس مانند نبود.» (۱۱۲: ۵-۱) خبر داد که او یکی است امّا نه همچون یکی و صمد است امّا نه همچون صمد. نه زاده شده است و نه زاده است. و مقصود ازین سخن که نزاده است اشارت است به فرشتگان و دیگر آفریدگان روحانی است. و او را هیچ کُفوی نیست و او یگانه است. و نظیر و شبیه را از او نفی کرد.

۱) متن: «و لا یتصور فی‌الوهم غیر محدود او نظیر محسوس.»

و چنان‌که روایت کرده‌اند، پیامبر به مردی از اعراب، که از او پرسیده بود، گفت: «اوست که چون سختی به تو روی آورد و او را فراخوانی اجابت کند و چون خشکسال شود و او را بخوانی ابر می بارد و گیاه می‌روید و چون مرکب تو در دشتهای فراخ زمین گم شود و او را بخوانی، آن را به تو بازمی گرداند.» و پیامبر از طریق راهنمونیِ کارها بدو، دلیل آورده است و گواهی قرآن، ما را از آوردن اسناد برای این‌گونه خبرها، بی نیاز می‌کند. چنان‌که خداوند تعالی فرماید: «یا کی اجابت کند دعای مضطر را چون بخواندش و کی گشاید بلا را و کی گرداندش» (۲۷: ۶۲)

و در روایت مقبری از ابوهریره(رض) آمده که پیامبر گفت: شیطان، گاه، نزدِ یکی از شما می آید و پیوسته از او می پرسد که «این را که آفریده؟» و او می گوید: «خدا.» تا آنجا که می‌پرسد: «خدا را که آفریده؟» چون این سخن را بشنوید به سورهٔ اخلاص پناه برید. ابوهریره(رض) گوید: یك بار که نشسته بودم یکی آمد و پرسید: آسمان را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت زمین را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت: مردم را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت: خدا را که آفرید؟ من برخاستم و گفتم: راست گفت پیامبر خدا(ص) «بگو ای محمد اوست خدای، یکی است به خدایی، خدای آن مهتری است که خلق نیاز بدو بردارند، نزاد و نزادند او را و هرگز و نبود و نباشد او را همتا و همانند هیچ کس» (۱۱۲: ۵-۱) پیامبر از اندیشه کردن در بارهٔ خدای منع کرد، زیرا وَهْم و اندیشه را بدو راه نیست. و هر که جستجوی چیزی کند که راه بدان نباشد، بازگشت او به دو چیز خواهد بود: یا شك کننده است یا منکر و انکار و شك در او کفر است.

و گفته‌اند: در آفریدگان خدای بیندیشید و در آفریدگار میندیشید. زیرا آفریدگان بر او دلالت دارند و آفریدگار قابل درك نیست و هیچ‌کس از اصناف امتها و خلایق را نمی‌شناسم مگر اینکه به وجود چیزی نهان که خلاف حاضر است، اقرار دارد.

از جمله سخن فلاسفه دربارهٔ هیولی. و اینکه هیولی خلاف اجرام برین و فرودین است. و از ایشان کس هست که به زندهٔ گویایی معتقد است که مرگ بر او روا نیست و حال آنکه او هرگز زندهٔ گویایی ندیده است مگر اینکه میراست.

و از ایشان کس هست که گوید: جوهر ا فلاك چیزی است غیر از طبایع چهارگانه و او هیچ چیز از غیر[1] این طبایع را ندیده است. و کس هست که گوید: در بعضی از جاهای زمین درازی روز بیست و چهار ساعت است و در بعضی جاها شش ماه خورشید غایب است و او خود این جای را ندیده است و کس هست که گوید: نطفه خون بسته‌ای می شود و سپس چون گوشت جویده‌ای، و او خود اینها را به عیان ندیده است و کس هست که

۱) متن: «عین‌الطبایع» بود و به «غیرالطبایع» اصلاح شد.

گوید: زمینی است که جانور و گیاه در آن به‌وجود نمی‌آید. و کسی از ثنویه که به نوری خالص در نهان و ظلمتی خالص که با یکدیگر مماس نیستند و با یکدیگر نمی‌آمیزند، عقیده دارد و او خود هیچ جسمی را ندیده مگر اینکه آمیخته و ترکیب یافته است. و مانند این‌گونه سخنها، که یاد کردن آن دامنهٔ سخن را به درازا می‌کشد. تا بدانی که محالِ باطل است سخن گوینده‌ای که می‌گوید: «هیچ چیز جز آنچه به عیان دیده می‌شود نیست.» و «هر چیز که غایب است هم از دست و گونهٔ آن چیزهاست که در قلمرو دیدار و مشاهدهٔ ماست.»

گذشته از اینها ما جنبش و سکون و اجتماع و افتراق و شادی و اندوه و خوشی و ناخوشی و مهر و کین و بسیاری از اعراض، جز اینها، را می‌یابیم و نمی‌توانیم آنها را به درازیی یا به رنگی و یا عَرَضی و یا بویی و یا مزه‌ای یا صفتی از صفات، وصف کنیم. و نیز نمی‌توان آنها را، به‌علت عدم صفات آنها، باطل دانست. و همچنین است عقل و فهم و نَفْس و روان و خواب، بی‌گمان اینها چیزهایی ثابت شده‌اند و ذاتهایی دارند قائم به اعراض؛ امّا نمی‌توان به چندی و چونیِ آنها احاطه یافت، مگر به‌وجود آنها. حال درصورتی که این اشیا نزدِ مایند و در مایند و ما از احاطهٔ بر آنها ناتوانیم و نشاید که آنها را منکر شویم، چگونه می‌توان ابداع کننده و ایجادکننده‌و به‌پای دارندهٔ آنها را، در مراتبی که دارند، منکر شد؟ و بی‌گمان هر سازنده‌ای از ساخته‌های خویش، مرتبه‌ای بلندتر و پایگاهی بالاتر دارد.

حال اگر گوینده‌ای بگوید: تو میان صفات عقل و روح و نَفْس، و دیگر چیزهایی که گفتی، با صفاتِ آفریدگاری که ما را بدو می‌خوانی، تساوی قایل شدی و تساویِ در صفات موجب تساوی در موصوفات است، پس چرا منکر کسی می‌شوی که می‌گوید «خدا همان نَفس است یا عقل» و یا: «خدا نفسِ خلایق است.» و یا آنها که گویند: «خدای، همان عقلهای ایشان است». در پاسخ بایدَ گفت: این درصورتی موجب تساوی موصوفات می‌شود که صفات، حدودشان مساوی باشد. درصورتی که الفاظ یکی است و مشترك، اما معانی مختلف است. آیا نمی‌بینی که ما برای وی هم «او» می‌گوییم و برای غیر از او هم «او» به‌کار می‌بریم و می‌گوییم او «یکی» است و برای غیر از او نیز که تمایز از شماره‌ها دارد می‌گوییم «یکی» است، و می‌گوییم «ذات» او و برای جز او، از جانور و گیاه، نیز می‌گوییم «ذات»های آنها. و می‌گوییم: خدای گفته است. و خدای کرده است و فلان کرده است و فلان گفته است. زیرا واژه‌ها نشانه‌های معانی‌اند و جز به آنها تعبیر نتوان کرد و چون بخواهیم به تفصیل سخن بگوییم می‌گوییم: کار انسان به عضو و جارحه است و کار او به عضو و جارحه نیست و کار انسان با ابزار است و کار او به ابزار

نیست و کار انسان در زمان و مکان است و کار او قبل از زمان و مکان است، آیا در این دو نوع کار، همانندیی، جز در نشانهٔ لفظ وجود دارد؟ و همچنین است دیگر صفتها.

دیگر از دلایلی که نشان می‌دهد باری‌تعالی جل‌جلاله، نه نَفْس است و نه عقل و نه روح ـ آن‌گونه که گروهی پنداشته‌اند ـ این است که نفوس از یکدیگر جدایی‌پذیرند و کالبدها و تن‌ها مایهٔ پراکنده‌شدن و جدایی آنهاست و پراکندگی امری است عارضی و هیچ پراکنده‌ای نیست مگر آنکه پیوندِ آن امری مُتَوَهَّم است و پیوستگی امری است عارضی و گاه هست که زنده‌ای می‌زید و میرنده‌ای می‌میرد و بیرون از این نیست که نفس پس از مرگ صاحبش یا تباه می‌شود و یا به کلیّتِ خویش بازمی‌گردد و یا به دیگری انتقال می‌یابد. و تباهی و بازگشت همه از اعراض‌اند. و ما پیش از این دلایل حدوثِ اعراض را بیان داشته‌ایم. و هم بدین‌گونه است سخن از ارواح. و نیز تفاوتِ عقلها و اختلاف آنها و آنچه از زیان و کاستی و سهو و غلط در آنها راه می‌یابد. اینها همه از دلایلِ حدوث‌اند. و عقل در قصورِ معرفت، جز به‌منزلهٔ شنواییِ گوش و دیدارِ چشم و بویایی بینی نیست، که همگان موجودند امّا چگونگی و چندیِ آن دانسته نیست. حال اگر پرسیده شود که «آیا دارای هُویّتی هست؛ اگر چه‌ما آن را ندانیم؟» گفته شود که «هویّت اضافه‌کردنِ «هُوَ» است به معنایِ آن، و اشاره است. و امّا معنایِ هویّت، ذات است.» سوگند به جانِ خودم که او را ذاتی است دانا و شنوا و بینا و توانا و زنده که چگونگیِ آن دانسته نیست. اگر بگویند: «پس بدین‌گونه او به ذاتِ خویش عالِم است.» گفته خواهد شد که «این عِلْم او چیزی بجز ذاتِ او نیست. تا از برای وی معلومی باشد جز علم او. و او را از ذات خویش هم علم است و هم معلوم.»

و گروهی گفته‌اند که «باری تعالی همان طبایع است و حدوث و ترکیبِ جهان از اوست.» و طبایع چیزهایی پراکنده و متضاد و مقهورو مجبورند، و اینها همه نشانه‌های حدوث است. دیگر اینکه اینها نه زنده‌اند و نه دانا و نه مختار و توانا تا این کارهای استوار و مُتْقَن از آنها سر زند. و اگر این صفات را بر طبایع اطلاق‌کنند، او همان باری‌تعالی است در گمان ایشان و آنان در نامگذاری بر خطا رفته‌اند؛ اگر چه در عمل آن را انکار کنند. و این کارها جز از کسی که دارای این صفتها باشد ساخته نیست.

و اهلِ اسلام، در چیزهایی از این باب، اختلاف کرده‌اند: گروه بسیاری از آنان گفتار دربارهٔ اَینیت (کجایی) و مائیّت (چیستی) را انکار کرده‌اند. و این دو مفهوم، یا هم اویند یا غیر او، یا پاره‌ای از او. حال اگر غیر او باشند یا پاره‌ای از او، توحید از میان برخاسته است و اگر هم او باشند، آنگاه، وی چیزهای بسیاری است.

و ضراربن عمرو و ابوحنیفه ـ که خدای از هردوان خشنود باد ـ گفته‌اند که باری

تعالی را اینیّت و مائیّت هست، زیرا هیچ چیز نیست که موجود باشد و آن را اینیّت و مائیّت نباشد. و علّت اَینیّت جز علتِ مائیّت است. چرا که تو صدا را می‌شنوی و می‌دانی که صاحب صدایی وجود دارد و نمی‌دانی کیست، سپس او را می‌بینی و آنگاه دانی که کیست. پس علمِ تو به اینکه او چیست جز علم توست به اینکه کجاست. و معنی مائیت در نزد این دو تن، این است که وی، از رهگذر مشاهده و نه از طریق دلیل ـ که راهِ علمِ ماست ـ بر نَفْسِ خویش عالم است.

و مُشبِّهه اختلاف کرده‌اند: نصارا چنان پنداشته‌اند که باری‌تعالی جوهری است قدیم. و هشام‌بن حکم وابوجعفر احول که ملقب به‌شیطان الطاق است گمان بُرده‌اند که باری‌تعالی جسمی است محدود و متناهی. و هشام گفته است که «وی جسمی است میان‌پر (مُصْمَت)، دارای اندازه‌ای از اندازه‌ها در عَرْض. گویی سبیکه‌ای است همچون مُروارید (دُرة) که از هر سوی می‌درخشد. یکی است. نه مجوّف است و نه متخلخل.» و از مقاتل حکایت کرده‌اند که گفته است: «خدای تعالی برگونهٔ آدمی است با خون و گوشت.» و از هشام پرسیدند که «معبودِ تو چگونه است؟» و او چراغی برافروخت و گفت: «این چنین! جز اینکه فتیله‌ای ندارد.» و گروهی گفته‌اند که «باری تعالی جسم است و فضای مکان همهٔ اشیا. و بزرگتر از هر چیز.» و گروهی گفته‌اند که «باری‌تعالی خورشید است بعینه.» و گروهی پنداشته‌اند که «مسیح است.» و گروهی گفته‌اند که «علی‌بن ابی‌طالب است.» و گروهی گفته‌اند: «چیزهای بسیار و پراکنده‌ای با اختلاف در نیرو و کار، است با این تفاوت که بعضی از اینها به بعضی دیگر پیوسته است و بعضی برتر از بعضی دیگر است و بالاترین آنها باری‌تعالی است.» و چنین پنداشته‌اند که باری‌تعالی نه جسم دارد و نه صفت و نه شناخته می‌شود و نه دانسته. و روا نیست که یاد کرده شود. و فروتر از او، عقل قراردارد و فروتر از عقل، نفس و فروتر از نفس، هیولیٰ و فروتر از هیولیٰ، اثیر و فروتر از اثیر، طبایع و هرگونه جنبشی یا هرگونه نیروی بالنده و حسّاسی را از او می‌دانند، و در باب توحید، ان‌شاءالله، ما به اجمال، آرای ایشان را از برای تو نقض خواهیم کرد.

و آنچه در این باب نیکوتر است و من برمی‌گزینم این است که آدمی در هیچ چیز باری‌تعالی، جز اثبات ذات وی به راهنمونی صفات، غور نکند و دربارهٔ آنچه جز این است، باید خموشی گزید. و به پیامبر خدای موسی اقتدا باید کرد، آنگاه که کافر بدو گفت: «و کیست ربّ العالمین؟ گفت: خداوند آسمانها و زمینها و آنچه هست میان اینها اگر هستتان یقینها.» (۲۶: ۲۳ـ۲۲) این است راه سلامت. حال اگر یکی از سرِ نادانی بپرسد که «باری‌تعالی چگونه است و کجاست و چند است؟» گوییم: «چگونه» است موجبِ تشبیه است و خدای را تشبیهی نیست و «چند» پرسش از عدد است و او یکتاست

و «کجاست» جستجوی مکان است و او جسم نیست تا مکانها را اشغال کند.

★ سخن در اینکه باری‌تعالی یکی است و بس

گوییم، چون هستیِ باری‌تعالی با دلایل عقلی استوار آمد، واجب شد که نظر (بحث) شود که آیا او یکی است یا بیشتر؟ زیرا یك کار را گاه یك تن انجام می‌دهد و گاه دو تن و گاه گروهی در ساختنِ سرایی یا گلدسته‌ای با یکدیگر انباز می‌شوند. و چون نظر کردیم دیدیم که دلایل بر یکتاییِ باری برابر است با دلایل اثبات ذات او. زیرا اگر دو خدا باشد بیرون از این نخواهد بود که این دو در نیرو و توانایی و دانش و اراده و قِدَم و خواست برابرند، چندان که در هیچ صفتی از صفات نمی‌توان میان آن دو فرق گذاشت، آنگاه این صفتِ واحد است و در عقل جز آن صورت نمی‌بندد یا یکی از آنها قدیم و تواناتر است، پس او خداست زیرا ناتوانِ حادث شایستهٔ خدایی نیست. یا اینکه دو چیز متضادِ متقاوم‌اند، پس در این صورت وجود هیچ خلق و هیچ امری روا نخواهد بود، زیرا اگر چنین باشد هر چه را که این یك بیافریند آن دیگری نابود خواهد کرد. و هیچ چیز را این یك زندگی نمی‌بخشد مگر آنکه آن دیگری می‌میراند. و چون کار را برخلاف آن دیده‌ایم، پس دانسته‌ایم که او یکتاست و تواناست. و این در ضمن گفتار خدای تعالی آمده است که «اگر وَهْم بُرده شدی که آفرینندهٔ آسمانها و زمین جز یك خدای بُدی، هرگز آفریده نشدی. پاك است خدای تعالی، که آفریدگار عرش است، از آنچه صفت می‌کنند کافران.» (۲۱: ۲۲) و گوید: «بگو ای محمد اگر با خدای تعالی خدایان دیگر بودندی، در زمین، چنان‌که می‌گویند این مشرکان، سبیلی جستند به سوی خدای عرش.» (۱۷: ۴۴) و اگر دو بودند، هر آینه، بر تمانع (هماوردی) و تقاوُم (ستیزندگی) توانا بودند یا از آن ناتوان. اگر هر دو توانا بودند، هیچ تدبیری به‌سامان نمی‌رسید و هیچ وجودی آفریده نمی‌شد و اگر ناتوان بودند، وجودِ آفرینش از ناتوان محال است. یا اگر یکی از آن دو توانا و آن دیگری ناتوان بود، باز همان‌گونه بود که یاد کردیم و اگر روا باشد که به دو مبدأ قایل شویم، به‌دلیل وجود شیء و وجود ضدِ آن، پس می‌توان به‌شمار اعیانِ موجودات قایل به مبدأ شد به‌دلیل اختلافِ اجناس و انواع آنها. و همانا قدرتِ کامل جایی است که توانایی بر ضدِ شیء نیز حاصل باشد؛ و فاعل شیء اگر از ضدِ آن عاجز باشد، قدرتش ناتمام است. و باری‌تعالی، با آفریدنِ شیء و ضد آن، بر کمال قدرت خویش رهنمون شده است.

و از اینجاست که مجوس و ثنویان و دَهریان و دیگر فرقه‌های گمراه دسته‌دسته

شدند. پس مجوس گمان بردند که از فاعل خیر، کار زشت سر نمی‌زند و فاعل شرّ از کار خیر ناتوان است؛ چرا که از جنسِ واحد، جز یك کار ساخته نیست. از آتش جز سوختن برنمی‌آید. و از یخ جز سردی. بدین گونه خدایِ نیکی را هرمز و خدای بدکار و زشت (خبیث = پلید) را آهرمَن نامیدند و هر نیکی و زیبایی و کار ستوده‌ای را به خدای نیکی نسبت دادند و هر بد و زشتی را به خدای شریر خبیثی که ضد آن است. سپس، با همه اتفاقشان در اینکه خدای نیکی قدیم است و ازلی، اختلاف کرده‌اند. بعضی خدای بدی را نیز قدیم دانسته‌اند ـمانند عقیدهٔ ثنویان به قدم دو هستیِ نور و ظلمتـ و گروهی دیگر گفته‌اند که وی حادث است. سپس، آنان که قایل به حدوثِ خدای بدی شده‌اند، اختلاف کرده‌اند در اینکه حدوث آن چگونه بوده است. گروهی از ایشان چنین گمان برده‌اند که آن قدیم نیك را، اندیشه‌ای بد و تباه حاصل شد و از آن اندیشهٔ وی، این خدای بدی حادث گردید و این خود نقض بنیادِ عقیدهٔ ایشان است که می‌گویند: جوهرِ قدیم، جوهری است نیك و هیچ‌گونه شر و بدی و تباهی در آن راه ندارد. و گروهی دیگَر چنان پنداشته‌اند که از خدای نیکی لغزشی سر زد، و بی‌خواست و مشیّتِ وی، این ضد به‌وجود آمد. و بدین‌گونه خدای نیکی را به منزلهٔ مقهوری نادان تصور کرده‌اند که خویشتن را و فرمانِ خویشتن را دراختیار ندارد. و این دو گروه، خود، به وقوع بدی از مبدأ خیر و ستوده، و وجود دو جنس مختلف از او، اقرار کرده‌اند. پس این دو گروه را نیازی به ثابت‌کردنِ دو فاعلِ مختلف نیست و چون وقوع بدی از فاعلِ خیر و ستوده، روا باشد، از کجا می‌دانند که آن شریر نکوهیده، فاعل خیر نتواند بود؟

و گروه سوم از ایشان، گفته‌اند که ما ندانیم چگونه این خدای بدی حادث شده است که منازع با خدای قدیم نیکی است. و خود آشکارا از درماندگی و حیرت خویش سخن گفته‌اند. و شبهه‌ای را که در کارشان هست آشکار کرده‌اند. اینان با معارضانِ خویش، چه تفاوتی دارند؟ اگر روا باشد، مبدئی برای بدی حادث شود؛ چرا روا نباشد مبدئی برای نیکی حادث شود تا آفریدگار آنان، دو چیز حادث باشد.

و همگان برآنند که خدای بدی با خدای نیکی کید ورزید و در کارها منازعه کرد و خدای نیکی سپاه خویش را، که روشنی بود، گرد آورد و خدای بدی پاره‌هایی از تاریکی را. و روزگاری دراز کارزار کردند. آنگاه فرشتگان میان آنان میانجی شدند و آنان را به دوستی و آرامش فراخواندند تا هفت هزار سال، که مدّتِ قوام عالم است، گذشت؛ پس آشتی کردند و قرار بر آن شد که در این مدّتِ تعیین شده، بیشتر فرمانروایی و حکم و غلبه با جوهر بَدیها باشد و چون این مدت سپری شد، کار به‌دستِ خدای نیکی سپرده شود. و خدای بدی از خدای نیکی پیمان گرفت که تا پایان جهانِ شرّ و فتنه و فساد، کار

در دست وی بماند، آنگاه به نیکی محض سپرده شود.

و شکست و تباهی این عقیده خود آشکار است. چگونه، نَفْس، بر پرستش ناتوان شکست‌خورده‌ای اطمینان حاصل کند و چگونه بر عهد و پیمانِ وفاداری شریری خبیث زنهار توان داشت؟ و آیا این پیمان‌داری و وفای به‌عهد بهترینِ خیر و تمامتر احسانی نیست که از جوهر نیکیِ او سرچشمه گرفته است؟ و این از جنس او نیست و بدان ماند که از جوهر نیکی درماندگی و شکست آشکار شده باشد که زشت است و از جنس او نیست.

و ثنویان، اختلاف کرده‌اند: مانی و ابن ابی‌العوجاء پنداشته‌اند که روشنی آفریدگار نیکی است و تاریکی آفریدگار شرّوبدی. و این دو قدیم‌اند و زنده و حساس و کارْکردشان در آفرینش، پیوند و آمیختگیِ آن دو است که در آغاز به‌هم آمیخته نبوده‌اند. و این جهان از نَفْسِ آمیزش آن دو به‌وجود آمده است. بدین‌گونه، اینان، اقرار آورده‌اند که حادثی در قدیم ـبی‌آنکه سببی آن‌را ایجاب کند و بی‌خواست اوـ به‌وجود آمده است و در این اندیشه همانند مجوس‌اند که معتقدند بی‌خواست و ارادهٔ فاعلِ خیر، بدی در وجود آمد.

وَدیصان را عقیده بر آن است که روشنی زنده است و تاریکی مرده. و او در این گفتار خویش محالترین سخن را گفته است؛ چرا که از مرده، کاری را روا داشته و آن آفرینش بدیها و تباهیهاست. و اینان همه، در نَفْس آمیزش، به تناقض گویی دچار شده‌اند. چرا که اگر این آمیزش از روشنی آغاز شده است، پس او در آمیزش با تاریکی، کاری زشت کرده است و اگر آغاز آن از تاریکی بوده است، پس بدین‌گونه بر روشنی غلبه کرده است، و آن را تباه کرده است. و در نزدِ ایشان از روشنی جز نیکی نیاید و از تاریکی جز بدی و زشتی. پس هر چه نیکی است منسوب به روشنی است و هر چه بدی و زشتی منسوب به تاریکی است. و در پاسخ بدیشان تنها به تناقض‌گوییهای ایشان اشارت می‌کنیم که کتابی مانند این کتاب ما را بسنده است و استقصای بحث را وامی‌گذاریم به کتاب المعدله که در آن سخنی به کمال خواهیم گفت به خواست خدای تعالی. و جعفربن حَرب از اینان مسئله‌ای پرسیده است که با کلماتی اندك، دارای اهمیّت بسیار است. بدیشان گفته است: «مردی، مردی را به‌ستم کشته است و از او پرسیده‌اند که آیا تو او را کشته‌ای؟ گفته است آری. اینك شما خبر دهید که گویندهٔ آری کیست؟» آنان گفتند: «روشنی است.» جعفربن حرب گفت: «روشنی دروغ گفته است، زیرا روشنی، در نظر شما، مرتکب بدی نمی‌شود.» گفتند: «تاریکی است.» گفت: «راست گفته است اما از تاریکی کارِ نیك، که راست گفتن باشد، سر نمی‌زند.» و باز پرسید که: «آیا هرگز کسی از

کاری پوزش خواسته است؟» گفتند: «آری و پوزش نیك است و زیبا.» گفت: «پوزش خواهنده چه کسی است؟» گفتند: «روشنایی است.» گفت: «پس بدین‌گونه کاری انجام داده است که پوزش خواستن را ایجاب می‌کرده است.» گفتند: «نه، تاریکی است.» گفت: «پس بدین‌گونه کاری نیك انجام داده است، چرا که پوزش خواسته است.» و این چنین آنان را مُجاب کرد.

و گروهی، ایجاد اعیان را، از هیچ، امری نپذیرفتنی دانسته‌اند. و قایل به قِدَم باری‌تعالی شده‌اند. و همراه او چیز قدیم دیگری نیز قایل شده‌اند که اُم‌الاشیا (مادر چیزها) و آخرالهُویّات (واپسین هویّتها) و مادةالعالم (مادهٔ جهان) است و اصلی است که اجسام و کالبدها از آن حادث شده‌اند، چرا که او جوهری است بسیط و برهنه از اعراض. سپس، آفریدگار، اعراضی از جنبش و آرام و پیوستگی و گسستن در آن احداث کرد و از جنبش آن، جهان، با همه اجزایش، ترکیب یافت. پس اینان، دو چیز قدیم را که در ذات و صفت مختلف‌اند، اثبات کرده‌اند: یکی از آن دو زنده است و دیگری مرده، و بدین‌گونه به مذهب ثنویان درآمده‌اند واصل خویش را ـ که باری‌تعالی از ازل آفریدگار بوده است ـ نقض کرده‌اند و سخن خویش را ـ که باری‌تعالی علت است و علت از معلول جدایی نمی‌پذیرد ـ باطل کرده‌اند. واصل سخن، بر سر اعتقاد دربارهٔ موجود و معدوم این است که موجود چیزی است که به عقل درآید یا دانسته شود یا حس شود یا شناخته گردد یا بتواند مورد تأثیر قرار گیرد یا در چیزی تأثیر کند یا به‌وسیلهٔ او بتوان تأثیر کرد یا با او. و هرگاه از این معانی تهی باشد معدوم است. و اگر جز این باشد، صاحب این اعتقاد، موجود را از معدوم چگونه بازمی‌شناسد؟ حال اگر گفته شود که شما بدین‌گونه به ذاتی قدیم اعتقاد دارید از شما می‌پرسم که آیا آن قدیم، خود عدمی نیست که شما آن را به چیزی از حدوث و اعراض توصیف می‌کنید؟ گفته خواهد شد: آیا شما میان این مفهوم و هیولیٰ، به‌لحاظ معنی، تساوی قایلید؟ یا نه؟[1] درحالی که شما هیولی را هرگز به چیزی از حدود و اعراض توصیف نمی‌کنید و ما باری‌تعالی را به دلایلِ صنع و آثارش معتقدیم، ولی هیولیٰ را اثری نیست که به‌دلیل آن اثر اعتقاد به وجود آن پیدا کنیم. اما اگر شما هیولی را به اوصافی ویژه، توصیف کنید، در آن هنگام اعتقاد بدان الزامی است. و ما، این مسئله را در فصل آغاز آفرینش، ان‌شاءالله، توضیح بیشتر خواهیم داد.

۱) عبارات متن، به‌لحاظ ساختمان نحوی آشفته می‌نماید.

سخن در ابطال تشبیه

گوییم تشبیه، هم‌حکم و هم‌معنی بودن چند چیز را، به‌اندازهٔ موارد همانندیشان ایجاب می‌کند. و آن کس که معتقد است حدِّ جسم عبارت است از طویل و عریض و عمیق بودن، باید در مورد هر چیزی که دارای طول و عرض و عمق باشد قایل به تجسیم گردد. زیرا تشابه میان آنها، از همه جهات، موجود است. و آنگاه که بگوید: «جسمی است نه چون دیگر اجسام» ـ و قصدش آن باشد که حدود تعیین شدهٔ پیشین را از میان بردارد ـ درست به‌مانند این است که گفته باشد «جسمی است ناجسم» و بر اوست که بر هر چیز که دارای طول باشد، به یکی از حدود جسم حکم کند، زیرا به همان اندازه‌ای که در خور بعضی از اوصاف جسم شده است باید مورد حکم قرار گیرد، همچنان که اگر عرض را بدین‌گونه تعریف کند که «چیزی است که قائم به خود نیست» باید بپذیرد که هر چه قائم به‌نفس خود نباشد، عرض است. حال اگر گفته شود که شما خود آیا نگفتید: باری‌تعالی شیئ است نه چون اشیا، پس چرا منکر کسانی می‌شوید که می‌گویند: جسمی است نه چون اجسام؟ یا اینکه می‌گویید باری‌تعالی را وجهی است نه چون وجوه یا عضوی است نه چون اعضا. [در پاسخ گوییم[1]] که شیء نامی است همگانی از برای موجود و معدوم و قدیم و حادث، و حدِّ شیء همان است که ما پیش از این، به‌جای خود، آن را یاد کردیم و چون شنونده‌ای آن را بشنود خاطرش به جانب جسم بی‌عَرَض، یا قدیم بی‌حادث، نمی‌رود تا به تفسیر آن، بر طبق مراد، بپردازد و هرگاه کلمهٔ جسم را بشنود از آن جز مرکّبی تألیف یافته، در ذهنَش صورت نخواهد بست. از این‌روی، اطلاق نام محدَثات بر باری‌تعالی روا نیست، زیرا تساوی حکمِ دو چیز متماثل در جهت تشابه آنهاست و ناشی[2] در این سخن خویش، به همین امر نظر داشته است:

اگر خدای را از میان آفریدگانش همانندی بودی / گواه آفریدگاریش در او موجود بودی / همانا مقتضای آفرینش آفریدگار آن بود که / آثار صنع در آفریدهٔ او آشکار باشد / امّا او فراتر است و دور است از اوهام ستایندگانش / و بدین‌گونه حِس او را انکار می‌کند / درحالی که خرد او را آشکار می‌دارد.

۱) گویا عبارت اندکی افتادگی دارد.

۲) منظور از ناشئ به احتمال قوی همان الناشئ الاکبر عبدالله‌بن محمد (متوفی ۲۹۳) است که از شعرای برجستهٔ عصر خویش است و اهل منطق و فلسفه و کلام نیز بوده است و اصلاً ایرانی نژاد و از مردم شهرك انبار بوده است. رك: ابن خلکان، *وفیات‌الاعیان*، چاپ احسان عباس، ج ۳، ص ۹۱.

فصل سوم

در صفاتِ باری‌تعالی و اسماء او
و اینکه اعتقاد دربارهٔ قول و فعل او چگونه باید باشد.

گوییم چون هستیِ باری‌تعالی و یکتایی او با دلایلی که اقامه گردید استوار شد، پس واجب آمد که نظر (بحث) شود در صفات او و آنچه سزاوار اوست که بدو اضافت یابد و او را بدان شناسند. پس نظر کردیم و دیدیم که او را دو گونه صفت است: خاص و عام. صفتِ خاص، آن است که به ضدِّ آن روا نیست توصیف شود، مانند حیات و علم و قدرت، و نیز روا نیست توصیف شود به قادر بودن بر آنها. آیا نمی‌بینی که درست نیست بگوییم که وی قادر است که زنده شود یا قادر است که بداند یا قادر است که بتواند. و نیز روا نیست که بگوییم وی چنین می‌داند و چنین نمی‌داند. و یا بر فلان کار قادر است و بر فلان کار قادر نیست، چرا که آنچه بنفسه موصوف بدان باشد و سپس به ضدِّ آن توصیف شود آن ضد به نفسِ او بازمی‌گردد، و الاهیّت جز با حیات و قدرت و علم راست نمی‌آید. و اینها را صفات ذات می‌نامند.

و صفتِ عام آن است که رواست به ضدِّ آن نیز توصیف شود و نیز به قادر بودنِ بر آن. مانند اراده و رزق و آفرینش و بخشایش و اینها صفات فعل خوانده می‌شود.

و مسلمانان را با آنان که پیش از ایشان بوده‌اند، در این فصل، مشاجره‌های بسیار است و اختلافاتی که هر کدام دیگری را گمراه می‌خواند. پس گروهی از مردم گفته‌اند که باری تعالی را نه اسم است و نه صفت و نه یاد. و فقط سزاوار است که هر دادگری و بخشایش و فضل و بخششی به او نسبت داده شود، از رهگذر شناختِ دلها که اینها از

اوست. و معتزله گفته‌اند که صفاتِ خداوند اقوال و کنایاتی است، و آنها همه حاصل گفتار گویندگان و توصیفِ واصفان است. و بعضی گفته‌اند: صفات فعل معنا ندارد، معنا از آنِ صفاتِ ذات است، و صفت آن است که قائم به موصوف باشد و با آن تباین نداشته باشد و روا نیست که موصوف، بدون آن صفات، به‌وجود آید. و گفته‌اند که «خداوند، پیوسته از ازل، آفریننده و هست‌کننده و روزی‌بخش و مرید (دارای صفتِ اراده) و سخنگوی و بخشاینده بوده است» تا آخرِ صفات او، به همین‌گونه. و بعضی از مردم میان «وصف» و «صفت» فرق نهاده‌اند و صفَت را چیزی دانسته‌اند که به موصوف چسبیده است، مانند عرضی که بر جوهر، و «وصف» عبارت است از گفتنِ واصف آن صفت را. پس صفات خدای تعالی ناآفریده‌اند، چرا که وی بدان صفات موصوف است و او ناآفریده است و او، با همه صفاتش، یکی است. و صفاتِ او نه اوست و نه پاره‌ای از او و نه جز او.

دربارهٔ اینکه «صفات، او نیست»، چنین دلیل آورده‌اند که اگر او بود هر آینه صفتی می‌شد و بدان صفت خوانده می‌شد و گفته می‌شد: ای علم! ای قدرت! ای شنوایی! ای بینایی! و قائم به ذات نبود همان‌گونه که صفات قائم به‌خود نیستند. و از سوی دیگر، این صفات، جز او نیز نیست، زیرا حدِّ دو شیء متغایر این است که یکی از آنها بدون آن دیگری روا باشد، حال اگر علم و قدرت و شنوایی و بینایی او غیر او باشد، روا خواهد بود که وجود او با عدمِ علم و عَدَمِ قدرت و غیر از آنها موجود باشد و او بی‌علم باشد و بی‌قدرت. و همچنین این صفات، پاره‌ای از وجود او نیز نیست چرا که چند پاره بودن (تبعّض)[1] از دلایلِ حدوث است و خدای را به اجزا و ابعاض (پاره‌ها) نتوان وصف کرد.

و معتزله گفته‌اند که صفاتِ ذات، چیزی جز ذات نیست، پس ذات باری‌تعالی عالم است و حکیم است و قادر است و سمیع است و بصیر و او خود عالم است به ذات خود و قادر است به ذات خود و سمیع است به ذات خود و بصیر است به ذات خود، و همانا صفات، عبارت است از آنچه خدای خود را بدان وصف کرده است یا بندگانش او را بدان توصیف کرده‌اند. و گفته‌اند: «روا نیست که علم و قدرتِ او، او باشد یا جز او.» زیرا اگر او باشد هر آینه چیزهای بسیاری خواهد بود و عبادت خواهند شد و مورد دعا و خطاب قرار خواهند گرفت. و اگر جز او باشد باید چندین ذات قدیم وجود داشته باشد که همواره از ازل با خدای بوده‌اند. و اگر بگوییم که این صفات حادث‌اند، معنای آن این خواهد بود که وی قبل از حدوثِ علم عالم نباشد و قبل از حدوثِ قدرت قادر نباشد و همچنین دیگر صفات. پس ثابت آمد که ذات او عالم است و قادر. و اگر او را علمی بود که بدان

۱) متن: تبعیض.

علم می‌دانست و قدرتی بود که بدان قدرت توانایی داشت، بیرون از این نبود که این صفات یا او باشند یا جز او.

و گفته‌اند که تفاوتی وجود ندارد میان کسانی که گفته‌اند: صفات، هم اوست، و آنها که گفته‌اند: صفات، جز اوست، و یا آنها که گفته‌اند: صفات پاره‌ای (بعضی) از اوست. و گفته‌اند که سخن آن که می‌گوید: «نه اوست و نه جز او» در «نه اوست» نفی است و در «نه جز اوست» بازگشت از آن نفی و اثبات او. پس اینان چنین پندارند که اگر او را علمی باشد، غیری با او خواهد بود. و مخالفانِ ایشان، برآنند که اگر او را علمی نباشد جاهل است.

و گویند که وی موصوف است به قِدَم و قدرت و علم و اگر از قدیم عالم به نفس خویش بود، روا نبود که به نفس خویش توصیف شود، همان‌گونه که تصویر (مُصَوَّر) به‌نفس خود مُصَوَّر نمی‌شود و کتاب به‌نفس خود نوشته نمی‌شود و شخص دشنام داده شده به‌نفسِ خود، دشنام داده نمی‌شود، بلکه دشنام داده‌شده به دشنامی است که دشنام داده می‌شود و مُصَوَّر (تصویر) به‌صورتی تصویر می‌شود. پس درست آمد که باری‌تعالی موصوف به‌صفاتی است و اسامی از صفات مشتق است؛ قدیم از قدم و قدیر از قدرت و عالم از علم، هم از آن‌گونه که سرخیِ صفت است از برای شیءِ سرخ و زردی صفت است از برای شیءِ زرد. آنگاه، وی نه آن صفات است و نه جز آن. و گویند: اگر چنان است که هیچ عالمی بی‌علم و هیچ قادری بی‌قدرت دیده نشده است، پس در قلمرو آنچه از دیدارِ ما نهان است نیز چنین خواهد بود. و مخالفان ایشان در این باب گویند: آیا سرخی و زردی در شیءِ سُرْخ و زرد، دو عَرَض نیستند؟ آیا آن‌کس که از ما عالم است نمی‌داند که علم او در وی عَرَضی است، پس آیا در تمثیلِ باری‌تعالی به‌جسمی که دارای عَرَض باشد [راهی هست؟][1]

اینان چه تمایزی دارند از کسانی که می‌پندارند خدای تعالی جسم یا عَرَض است، زیرا که فعل از وی صادر می‌شود و در قلمرو آنچه ما مشاهده می‌کنیم، فعل، جز از جسمِ حادث، صادر نمی‌شود. پس آیا ما ناگزیریم که حکم کنیم که خدای جسمی است دارای اعراض و ابعاض از آنجا که فعل را جز از جسم صاحب ابعاض و اجزا ندیده‌ایم؟ همچنین روا نیست که حکم کنیم که وی عالمِ از رهگذر علم است از آنجا که عالمی بدون علم ندیده‌ایم. حال اگر گفته شود، اگر روا داری که عالمی بدون علم وجود داشته

۱) در حاشیه آمده است: «کذا فی‌الاصل». و عبارت افتادگی دارد و آنچه در [ ] افزودیم به قرینهٔ عبارت بود.

باشد پس روا داری که جسمی باشد بدونِ صفاتِ جسم. گفته شده است اگر این امر لازم آید، لازم خواهد آمد بعینه که روا داریِ عالمی را بدون علم که آن علم نه اوست و نه جز او.

اما سخن ایشان که گفته‌اند: «مُصوَّر (شیء تصویر شده) خودبه‌خود تصویر نمی‌شود و هیچ مکتوبی به‌خودیِ خود کتابت نمی‌شود، بلکه درصورتی تصویر می‌شود و به کتابتی مکتوب می‌شود و پیداست که صورت و کتابت جدا از مُصَوَّر و مکتوب است»

و این سخن ایشان که گفته‌اند: «اسامی از صفات مشتق می‌شوند، پس صفات همان اسامی است، عیناً.» معنای این سخن، این نیست که این اسامی در کمونِ ذات آنها (به‌مانندِ عَرَض در جوهر) وجود دارد، بلکه به‌معنی آن است که وی هرگاه فعلی از افعالِ خویش را آشکار می‌کند بدان نامیده می‌شود یا بندگان او را بدان نام می‌نامند.

و سخن در این باب، بسیار است و درازدامن و هر گاه صاحب نظر اندیشهٔ خویش را به همین اندازه به‌کار برد، به نیروی یزدان، راهِ صواب بر او روشن می‌شود.

* سخن در اسامی

گوییم، اختلاف ایشان در اسامی همانند اختلاف ایشان است در صفات. و عموم معتزله برآنند که اسامی همان صفات است و اسم غیر از مسمّیٰ است. و اسم همان گفتارِ مُسمّی (شخص نامگذار) است و حَدِّ اسم، این است: «آنچه بر معنا دلالت کند.»

و گروهی گفته‌اند: «اسم و مسمیٰ یکی است.» و به این سخنِ خدای تعالی استدلال کرده‌اند که «صفت کن پروردگار بزرگ خویش را به نام سزاوار» (۸۷: ۱) و اگر اسم غیر از مسمی بود، او در حقیقت، امر به عبادت غیر کرده بود. و خدای تعالی گفته است: «به پاکی صفت کردند خدای تعالیٰ را آنچه در آسمانها و زمینهاست.» (۵۷: ۱) و این دلیل است بر اینکه «اسمِ الله» همان «الله» است و گفته است: «یاد کنید خدای را.» (۶۲: ۱۰) و سپس در جای دیگر گفته است: «یاد کنید نام خدای تعالی را» (۵: ۴).

و مخالفان ایشان، نظر آنان را بدین‌گونه نقض کرده‌اند که اگر اسم، همان مسمیٰ باشد، پس هرگاه اسم دگرگون شود مُسمّیٰ نیز دگرگون شده است و اگر سوخته شود یا پاره شود یا غرقه شود، در مُسمیٰ نیز اثر خواهد داشت. و هر مسمّایی بر اسم مقدم است و رواست که اسمِ آن دگرگون شود. و اسماءِ مختلف‌اند و بسیار، و مسّمیٰ یکی است و غیرمختلف. و خدایِ عزوجل گفته است «و خدای راست اسماءِ حُسنیٰ، او را بدان اسماء بخوانید.» (۷: ۱۸۰) و هر اسم، که از آنِ او باشد، او را بدان توان خواند. و بی‌شک، او

جز اسما است. و اُمتِ اسلام، اتفاق نظر دارند که روا نیست که خدای تعالی را به «ای زیبایی!» بخوانند، بنابراین که حُسنِ او در ذات اوست ولیکن به حُسنِ قول و حُسنِ فعل او را توصیف توان کرد. و او خود خبر داده است که او را اسماءِ نیکو است، در نهایت و غایتِ نیکویی. پس توان اندیشید که وی جز نامهای خویش است. و اسماءِ او معلوم است و محدود و به‌لحاظ حروف قابل شمارش و اطلاق هیچ‌یك از این ویژگیها [یعنی معلوم بودن و محدودبودن و معدود بودن] بر او سبحانه و تعالی روا نیست و اسماءِ او، به اختلاف زبانها، مختلف می‌شود. پس همچنان که زبان فارسی (لغة الفرس) غیر از زبان عرب است و زبان عرب جز زبان حبشی، چنـانك خدای تعالی گفته است: «و برافرودیِ زبانها و رنگهای شما.» (۳۰: ۲۲) پس همچنین است تسمیهٔ به‌این زبانها که مختلف است. و هر گاه اسمها مختلف شود، و او و اسمش یکی باشد، پس بی‌گمان، این اختلاف، در ذات او نیز شایع خواهد بود. مگر اینکه بگویند او را بجز یك نام نیست و این نام به اختلاف زبانها، اختلاف پیدا نمی‌کند و این سخن، جز انکار ضرورت چیز دیگری نیست. و سخن خدای تعالی که «صفت کن نام پروردگارِ بزرگ خویش را به صفاتِ سزا.» (۸۷: ۱) به‌معنی این است که یاد کن او را به اسم و صِفتش. زیرا غیرممکن است یادکردِ چیزی مگر به اسمِ آن چیز. همچنین سخن خدای که «صفت کرد خدای را...» و «یاد کنید خدای را...» و «یاد کن پروردگارت را...» بنابر آنچه در عُرفِ مردم وجود دارد، این است که اگر چیزیِ خودبه‌خود «یاد» نباشد یادکردِ آن جز از رهگذرِ نام او امکان‌پذیر نیست. و سخنِ کسانی که می‌گویند: «معلوم است که «الله» اسمی است عربی، زیرا ما معنایِ آن را و اشتقاق آن را می‌دانیم و روا نیست که بگوییم «الله» عربی است یا عجمی[1]...» حال اگر گوینده‌ای بگوید: «اگر اسماء و صفات از اقوال و کنایات بندگان است، پس، پیش از آفرینش بندگان، او را نامی نبوده است، و همچنان بی‌نام و فراموش شده بوده است تا آنگاه که بندگان نامی بر او نهاده‌اند؟» گویند: «پیش از این گفتیم که او را دوگونه صفات است: «صفتِ ذات» و «صفتِ فعل»، آنچه صفاتِ ذات است، وی متصف بدان صفات بوده است از ازل، اگرچه هیچ وصف‌کننده‌ای او را بدان صفات، توصیف نکرده باشد. هم بدان‌گونه که او یکتا و فرد بوده است اگرچه آفریدگانی نبوده‌اند که او را بدان صفات بستایند و او هم بدان‌گونه عالِم بوده است، اگرچه چیزی که معلومِ او باشد، هنوز وجود نداشته است و نیز او قادر و قدیم بوده است...»

امّا سخن در باب اینکه او پیوسته از ازل مدعُوّ و معبود و مشکور بوده، حال آنکه

۱) عبارت، ظاهراً، افتادگی دارد.

داعی و عابد و شاکری هنوز به‌وجود نیامده بوده است، و نیز این سخن که وی همچنان در ازل خالق و رازق بوده است، این سخنان موجب آن است که مخلوق و مرزوق هم ازلی و قدیم باشند. تنها راهِ گریز از این پیامد این اَست که بگوییم او قدرتِ بر خلق و رزق داشته است زیرا این کار بر او رواست، همچنین اگر گفته شود که او بینا و شنوا بوده است به‌معنی این است که خواهد دید و خواهد شنید.

و مسلمانان، اتفاق دارند بر اینکه خداوند حیّ است و قادر است و قدیم است و سمیع است و بصیر است و واحد است و فرد است و عالم است و حکیم است و متکلم است و جواد است و فاعل مختار است و موجود است و رحیم است و عدل است و متفضّل است و غنی است. و در جزئیات و تفاصیلِ این صفات و علل آنها اختلاف کرده‌اند.

گروهی پنداشته‌اند او عالم است چرا که دارای علم است و گروهی پنداشته‌اند که او عالمِ به ذات خویش است زیرا اشیاء را چنان‌که هستند ادراك می‌کند و پیش از این براهین هر یك از دو گروه، به اجمال نقل گردید. همچنین است سخن ایشان در باب قِدَمِ باری‌تعالی و قدرتِ او. پس کسانی که امتناع ورزیده‌اند از اینکه در تعریفِ قدیم و قادر بگویند کسی است که دارای قدم و قدرت است، گفته‌اند: «قدیم، موجودی است بی‌آغاز.» و «قادر کسی است که به‌اختیار او، انجامِ کار، بر او ممتنع نیست.» و اینان همه اتفاق کرده‌اند بر اینکه او به‌ذات خود و به‌خودی خود (بعینه) موجود است و کسی او را ایجاد نکرده است، زیرا اگر او موجود به‌وجودی بود از دو حال بیرون نبود: یا آن وجود، خود، موجود بود یا غیرموجود. اگر غیرموجود بود، واردِ در قلمرو عدم بود و اگر موجود بود لازم می‌آمد که خود به‌وجودی دیگر ایجاد شده باشد تا بی‌نهایت... و اعتقاد به‌آنچه که بی‌نهایت باشد، سرانجام به‌گفتارِ دهریان منجر می‌شود.

گروهی گفته‌اند که باری‌تعالی زنده است به حیاتی و عالِم است به علمی. و گروهی دیگر گفته‌اند معنی حیّ، در موردِ باری‌تعالی، این است که افعال، از وی، به‌گونه‌ای منظّم و هماهنگ، صادر می‌شود.

و اختلاف کرده‌اند در ذاتِ خداوند که آیا آن‌را نهایتی هست یا نیست. اکثریت ایشان برآنند که ذاتِ او غیرمتناهی است زیرا او نه جسم است و نه عَرَض و او را حدّی نیست تا مقتضیِ نهایت باشد و او خود ایجادکنندهٔ نهایات و حدود است.

و هشام‌بن حکم، گفته است که وی متناهی است. و هر یك از قایلان به تجسیم نیز قایل به تناهی در ذات حق‌اند. و اصحاب فضا[1] گفته‌اند که وی غیرمتناهی الذات

۱) در متن «قضا» بود که به‌اعتبار مقام اصلاح شد و منظور از آن گروهی از نحله‌های کلامی عصر اسلامی‌اند که مؤلف، جای دیگر در باب ایشان سخن می‌گوید.

است. و اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا ذاتِ او قابلِ رؤیت است یا نه؟ آنها که قایل به تشبیه شده‌اند یا قایل به اینکه قابل رؤیت است و معلوم است گفته‌اند که او مرئی است هم‌چنان که موجود است و معلوم. و آنان که این اندیشه را نپذیرفته‌اند گفته‌اند او غیرمرئی است همچنان که غیرمحسوس است و غیرملموس. آنچه باقی می‌ماند این است که چگونه می‌توان میانِ رؤیت و علم و ملموس بودن، توفیق ایجاد کرد و تمایز آنها در کجاست؟

اختلاف کرده‌اند در [صفت] کلام: آنان که عقیده داشته‌اند که کلام از صفاتِ ذات است، گفته‌اند: کلام، نه مُحدَث است و نه مخلوق، زیرا خداوند پیوسته متکلّم به کلامی بوده است که آن کلام نه اوست و نه غیر او و نه بعضی از او. و آنان که کلام را از صفاتِ فعل دانسته‌اند، گفته‌اند: کلام مُحدَث اسَت زیرا کلام مُتَکَلّمی را لازم دارد.

و اختلاف کرده‌اند در [صفتِ] اراده؛ به تناسبِ اختلافی که در مبحثِ کلام داشته‌اند.

و نیز اختلاف کرده‌اند در مکان. اکثر آنان برآنند که وی [محیط است][1] بر هر مکانی و حافظ است و مدّبر است و عالم است[2] و ذاتِ او جسم نیست تا مکان را اشغال کند و عَرَض نیست تا حالِّ در اجسام باشد و هر که را چنین صفتی باشد نیازمند مکان نیست.

و هشام‌بن الحکم گفته است: «و مشیت این است که او در هر مکانی ذومکان است.» و این سخن بر مبنایِ عقیدهٔ وی انطباق دارد، زیرا هشام باری‌تعالی را جسم می‌دانسته است.

و گروهی گفته‌اند که باری‌تعالی به ذاتِ بی‌نهایت خویش در آسمان است، بالایِ عرش، نه از آن‌گونه که چیزی از طریق مماس شدن یا سایه افکندن، بر چیزی قرار گیرد.

و ابن کُلّاب[3] را عقیده بر آن بوده است که او بر عرش است امّا نه در مکان.

و اینان که رواداشته‌اند که خدای تعالی جسمی را در بی‌مکان بیافریند و جهان را در لامکان قرار دهد، چگونه لامکان بودنِ باری‌تعالی را انکار می‌کنند؟ و حال آنکه او نه جسم است و نه عَرَض. و اختلاف کرده‌اند در علم؛ گروهی گفته‌اند: وی عالم است به

۱ و ۲) متن افتادگی دارد.

۳) منظور عبدالله‌بن محمدبن کُلّاب، از متکلمان قرن سوم است که وی در حوزهٔ الاهیّات عقاید خاصی داشته است و به‌گفتهٔ ندیم، به علّتِ حشر و نشر با مسیحیان، عقاید کلامی او به عقاید کلامی مسیحیت نزدیک شده بوده است. رك: *الفهرست*، چاپ تجدّد، ص ۲۳.

آنچه بوده است قبل از آنکه باشد، و عالم است به آنچه خواهد بود پیش از اینکه بشود. و روا نیست که چیزی بر او پوشیده بماند مگر به آن معنی که وی آن را در قلمرو علم خویش بدارد، یا از برای خویش آن را ایجاد کند. ذاتِ او آگاه است و دانا.

و گروهی از امامیّه بر آنند که خدای تعالی هیچ کائنی را تا به‌وجود نیاید نمی‌داند. و گفته‌اند اگر می‌دانست که آنان را که می‌آفریند عصیان خواهند ورزید و به او کافر خواهند شد و مایهٔ آزار خواهند بود، آنان را نمی‌آفرید. و اینان «فسخِ خبر» و «بدا» را روا دانسته‌اند. و نخستین کسی که این رأی (یعنی بدا) را در میان مسلمانان ابداع کرد مختاربن ابی‌عبید بود که خود مدعی بود از طریق وحی، آنچه را که اتفاق خواهد افتاد می‌داند، و اصحابِ خویش را به اموری که اتفاقَ خواهد افتاد، آگاه می‌کرد اگر چنان می‌شد که او گفته بود، که مقصودِ وی بود و اگر برخلاف گفتهٔ او می‌شد [می‌گفت:] برای پروردگار شما بدا حاصل شد.

وجهم بن صفوان هم صفات را از خدای نفی می‌کرد و منکر این بود که خدای تعالی شیء باشد. و این اندیشه را از بیم گرفتاری به تشبیه، اختیار کرده بود. و بر آن بود که علمِ خداوند مُحدَث است. و در مجموع، پاسخی که به اینان می‌توان داد این است که نادانْ ناقص است و شایستهٔ نکوهش و نمی‌تواند درخور الاهیّت باشد.

و معتزله رواداشته‌اند که چیزی در قلمرو علم الاهی باشد و کائن نباشد، زیرا علم الاهی علّت وجود اشیاءِ نیست و علم الاهی حاملِ معلوم به سوی وجود نیست، هم‌چنان که او پیوسته عالِم به آفرینش جهان بوده است پیش از آنکه جهان را به‌وجود آورد. گذشته از این، اعتقاد به اینکه علمِ الاهی علّتِ خلق و حاملِ خلق است ملازم با اعتقاد به ایجاد آن نیست. و گفته‌اند: از جملهٔ چیزهایی که خداوند دانسته است که هرگز نخواهد بود، اموری است که محال است، مانند اینکه خدایی جز او وجود داشته باشد یا شریکی برای او باشد یا چیزی که بر او غلبه کند یا نهایتی برای او باشد یا سرانجامی. و از آن جمله اموری است که وی دانسته است که هرگز نخواهد بود، زیرا محال است، پس بودنِ آنها به هیچ حال روا نیست.

و گفته‌اند: روا نیست که خداوند بنده‌ای را مأمور کاری کند که می‌داند آن کار از او نخواهد آمد و از او ساخته نیست یا به دلیل محال بودن آن امر، یا به دلیل ناتوانیِ آن بنده. امر کردن، در جایی رواست که شخص بداند قادر بر فعل است، زیرا قدرت است که تکلیف را توجیه می‌کند، نه علم. و مخالفان ایشان گفته‌اند: روا نیست که چیزی، برخلافِ دانستهٔ خدای به‌وجود آید، ولی رواست که خدای برخلافِ آنچه می‌داند، کسی را مأمور کند. زیرا اگر شدنِ آنچه خلاف دانستهٔ اوست، روا باشد، پس او ناتوان است و

نادان. و این مناظره‌ای مفید و شیرین است در میان این دو گروه. اینان از مخالفان خویش چنین می‌پرسند که «آیا نمی‌گویید که خداوند از ازل می‌دانسته است که فرعون ایمان نخواهد آورد؟» و آنان در پاسخ می‌گویند: «آری چنین است.» و آنان گویند: «درصورتی که خداوند می‌دانسته است که او ایمان نخواهد آورد، آیا فرعون باز هم بر ایمان توانایی داشته است؟» آنان گویند: «آری.» و اینان در پاسخشان گویند: «پس فرعون بر نادان کردنِ خدای و ابطالِ علم او، توانایی داشته است.» و گویند: اگر خدای دانسته بود که فرعون قادر بر ایمان نیست (همان‌گونه که می‌دانست که ایمان نخواهد آورد) و آنگاه ما گفته بودیم که فرعون ایمان آورد، یا خواهد آورد، آیا ما ابطال‌کنندهٔ علم خداوند و نسبت‌دهندهٔ خداوند به جهل نبودیم؟ ولی ما گفتیم: خدای دانسته است که فرعون ایمان نخواهد آورد و دانسته است که او قادر است بر اینکه ایمان نیاوَرَد و ایمان هم نیاورد، در این صورت ما خدای را به جهل نسبت نداده‌ایم و علم او را باطل نکرده‌ایم. آنگاه، پرسش را باژگونه می‌کنند و می‌پرسند: «آیا خداوند نمی‌دانسته است که قیامت به هنگام خویش قائم خواهد شد و از سوی دیگر او قادر است که قیامت را به‌پای ندارد؟» آنان گویند: «آری چنین است.» اینان گویند: «آیا رواست که قایل شویم خداوند قادر است علم خویش را باطل کند و نفسِ خویش را به نادانی منتسب کند، در حالی که قادر بوده است بر اینکه کاری را که می‌دانسته است خواهد کرد، نکند و نیز قادر بوده است بر اینکه کاری را که می‌دانسته است که نخواهد کرد، بکند؟» آنگاه گویند: «خداوند به‌اینکه فرعون ایمان نخواهد آورد، عالم بود، با این‌همه او را امرِ به‌ایمان کرد. آیا بدین‌گونه فرعون را امرِ به این نکرد که علمِ خدای را ابطال کند و او را منتسبِ به جهل کند؟»

و اختلاف کرده‌اند در این که آیا می‌توان خداوند را به قدرت بر محالات وصف کرد؟ مثلاً داخل کردن جهان در میانِ گردویی یا تخم‌مرغی. اکثریت اهل علم گفته‌اند: روانیست زیرا هر علمی همانگونه که معلومی لازم دارد مقدوری نیز لازم دارد، پس هر چیز که غیر مقدور باشد، تعلق قدرت بر او نیز محال خواهد بود. و بعضی گفته‌اند که وی قادر است. و اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا خدای تعالی را می‌توان به قدرت بر ظلم و جور وصف کرد یا نه؟ گروهی آن را محال دانسته‌اند زیرا این کاری است نکوهیده که جز از سَر کاستیِ ونیاز نیست و اگر این کار روا بود بیم آن می‌رفت که وقوع یابد و نیز روا بود که او را به قدرت بر جهل و عجز نیز متصف کنند.

و ابو هُذَیل را عقیده آن بود که وی بر همه اینها قادر است ولیکن از سَر رحمت و حکمت خویش آن را نمی‌کند و اگر مرتکب ستم و دروغ نمی‌شود نه به این معنی است

که بر آن قدرت ندارد تا محالی پیش آید.

و اختلاف کرده‌اند در قدرتِ خدای تعالی که آیا همان علم اوست یا چیز دیگری است. و همچنین اختلاف کرده‌اند بر سر «حیرت و قدم»[1] و دیگر صفات ذات.

و گروهی برآنند که علم خداوند نَه قدرتِ اوست و نه جز قدرتِ او. زیرا اگر علم و قدرت یکی بود هرچه را که می‌دانست بر آن قادر بود و از آنجاکه عالمِ بر خویشتن است، پس باید قادر بر خویشتن نیز باشد واین روا نیست. و اگر علمِ او جز قدرت او باشد پس روا خواهد بود که یکی از آن‌دو بدون آن‌دیگری تصور شود و اگر این روا باشد روا خواهد بود که خدای تعالی در زمانی عالم باشد و قادر نباشد یا قادر باشد و عالم نباشد.

و داودبن علی را عقیده بر آن است که علم او غیر از قدرت اوست.

امّا معتزله اعتقاد بر آن ندارند که او را علمی و قدرتی [زاید بر ذات] وجود داشته باشد، و آنان در این بحث گرفتاری تفصیل میانِ علم و قدرت ندارند.

و اختلاف کرده‌اند در تعدیل و تجویر[2] در آفرینش افعالِ بندگان و آنچه بندگان «کسب» می‌کنند از معاصی و گناهان. و اینکه وی آنها را در قضا خویش خواسته است و چنان اراده کرده است و با اینکه خود ایجادکنندهٔ آنهاست، رواست بندگان را بر آن معاصی و گناهان عقوبت کند؟ گروهی گفته‌اند که اینها همه کار اوست و از اوست و با این‌همه عدل است و حکمت است، چرا که خلق آفریدهٔ اویند و فرمان فرمانِ اوست و از او ستمی و جوری سر نمی‌زند. و اگر روا بُوَد که بی‌فرمان او چیزی حادث شود و بی‌اراده و مشیّتِ او، پس او مغلوب و ناتوان است. و گروهی گفته‌اند که اگر چنین باشد که این گروه می‌گویند، پس ملامتِ خلق بر گناه و عقوبتِ ایشان روا نیست و آن‌که مردمان را به گناهشان عقوبت کند عالم و حکیم نیست. و رحیم نیست. و این از باب «حَیر» و «قدر»[3] است. و اختلاف در این مسئله، از روزی آغاز شده است که دوموجودِ زنده و سخنگوی، در جهان پدید آمده است. و جز این روا نیست. چرا که دلایل دو سوی، همسنگ است و عادلانه‌ترین کارها، گرفتن میانهٔ کارهاست. [و اعدل الامور اوساطها].

و گفته‌اند که هر کس در «قدر» بیندیشد، همچون کسی است که در خورشید می‌نگرد، هر چه بیشتر بنگرد حیرت و دهشت او بیشتر می‌شود و هر کی توانایی آن را داشته باشد که نفسِ خویش را از وارد شدن در این مطالب بازدارد و به آنچه در قرآن آمده است بسنده کند، امیدِ آن می‌رود که از رستگاران باشد.

۱ و ۳) شاید: خیرت و قدر

۲) تجویز

فصل چهارم

در تثبیتِ رسالت و ایجابِ نبوت

اینك گوییم که منکرانِ پیامبران بر دو گروه‌اند: یك گروه مُعطّله‌اند که وجود باری‌تعالی را منکرند و با ایشان جایی برای سخن گفتن در این موضوع نیست مگر پس از اینکه به توحید اقرار کنند. و گروه دوم براهمه‌اند که صانع جهان را پذیرفته‌اند و پیامبران را منکرند. و استدلال ایشان چنین است که آنچه پیامبر می‌آورد یا در نزدِ خرد پذیرفته است یا نه. اگر آنچه می‌گوید بر طبق خرد است، پس آنچه نزدِ خرد است کافی است تا بندگان را در برابر باری‌تعالی به کارهایی که واجب است وادارد، از قبیل معرفت خدای و توحید و شکرِ او و پرستش او و کاربُرد نیکی و زشت شمردنِ زشت. و اگر آنچه پیامبر می‌آورد برخلافِ خرد باشد، جایی برای پذیرش آن باقی نمی‌ماند. زیرا خطابِ شریعت ناظر به خردمندان است و داوری و بازشناختِ کارها از ودایع خرد است.

مسلمانان در پاسخ اینان گویند: پیامبر هرگز چیزی را نمی‌آورد مگر آنکه ایجاب و تجویز آن بر میزان خرد باشد و دور باد از خدای و پیامبرش که چیزی را برخلاف خرد بیاورند. امّا چیزهایی هست که فهم آن دشوار است و لطیف، تا آنجا که خرد در کار آن خطا می‌کند و یا نزدِ خرد در پرده و نهفته می‌ماند، چندان که خرد از دریافت آن فرو می‌ماند، و مانند سود بُردنِ انسان از آنچه موردِ اشتیاق نفس اوست از قبیل غذاهای لذیذ و ملاهی نیروبخش که بهره‌مندی از این کارها نزد خرد نیکوست چندان که مقدار حاجت باشد، بلکه واجب است. امّا اگر بهره‌وری از آنها بدون اجازهٔ مالك آنها باشد، کارِ خرد، در یك حال خلاف کارِ خرد در حالی دیگر خواهد بود. و این خود بُرهانی است برِ اینکه خرد به تنهایی بی‌نیاز نیست مگر آنگاه که چیزی از شریعت با آن همراه گردد. با اینکه

خرد نیازمند ورزیدگی و بازشناخت و شنیدن و آزمودن است و دیگر هیچ. اگر صاحب کاملترین خردها و هوشیارترین ایشان، در خردسالی، از مردم دور نگه داشته شود چندان که از هیچ کس هیچ چیز نشنود تا آنگاه که بالغ شود و دریابد که بر استخراج علم فلسفه و هندسه و طب و تنجیم[1] و دیگر دانشها تواناست، چنین کاری موهوم است. پس اینها همه خود برهانی است بر اینکه خرد به تنهایی بسنده نیست و ناگزیر آموزگار و شناساننده و راهنمون و یادآوری لازم است و روا نیست که علم به این چیزها از طریق الهام ضرورة حاصل شود، زیرا نمونه‌های آن را ما هرگز ندیده‌ایم و استخراج و استنباط همه اینها، بی‌هیچ مقدمه و اصلی پیشین، امکان‌پذیر نیست.

حال اگر گفته شود که اگر باری تعالی صلاح آفریدگان خویش می‌خواست و بُخل نمی‌ورزید و ناتوان نیز نبود، و چاره‌گری و تکلّف در کارش نبود، چرا همهٔ آفریدگان خویش را پیامبر نکرد و علم بدیشان الهام نکرد تا از پیامبران بی‌نیاز باشند؟ یا می‌توانست طبع ایشان را به‌گونه‌ای بیافریند که از تخطی به سوی امور ممنوعه بازداشته شوند. در پاسخ گفته خواهد شد که اگر چنین کرده بود آنان را در سرای آزمون قرار نداده بود و در معرضِ شرفِ ثواب نگذارده بود. و این سخن شبیه گفتار کسانی است که می‌گویند چرا خدای تعالی اسقاط تکلیف از بندگان نکرد و از آغاز ایشان را در بهشت جای نداد. و این باب تجویر و تعدیل است و ما این کتاب را، برای چنین مباحثی نگاشته‌ایم. امّا اگر خدای تعالی چنین کرده بود، فرمان فرمان او بود و چون نکرده است می‌پرسیم که آیا بد کرده است یا نادانی ورزیده یا ناتوان بوده است؟ و این خود، نقض توحید و ابطال دین است. پس بازگشت سخن به توحید خواهد بود. و پیش از این مقرر گردید که وی عادل است و حکیم و در کار بندگان خویش جز به مصلحت و سود ایشان رفتار نمی‌کند و اگر همهٔ بندگان خویش را پیامبران کرده بود ناگزیر بایستی میانهٔ ایشان از نظر بخشیدن فضل و عقل و جاه و مال و نیرو، یکسان رفتار می‌کرد و اگر چنین کرده بود فضلِ رفتار او و نیروی او شناخته نمی‌شد و با اسقاطِ موجباتِ شکر و سپاس و مباح کردن کارهای زشت و نکوهیده، جایی برای سپاس و شکر او باقی نمی‌ماند و این کاری است که نزدِ خرد زشت است. پس نشان‌دهندهٔ این است که روا نیست آفریدگان در حال و مال و پیامبری، یکسان باشند.

حال اگر در امر رسالت طعنه زنند که مایهٔ خونریزی و دستور ذبح حیوانات و آزارِ مردم است، [باید گفت که] خرد هیچ یك از اینها را رد نمی‌کند اگر نوعی مصلحت در

۱) اصل: التنجّم

آن وجود داشته باشد. همان‌گونه که انسان نوشیدن داروهای تلخ را خوش نمی‌دارد و حجامت و رگ‌زدن و قطع بعضی از اعضاء، به‌هنگام بیم هلاك، را خوش نمی‌دارد، همچنین گوشمالِ اطفال از برای تأدیب و جز اینها، پس موجب آن خواهد بود که رفع هیچ ستمگری نشود و هیچ عضو فاسدی از بدن جدا نگردد و این کار زشت است و راه دادن به تباهی است.

و از بزرگترین دلایل بر وجوب رسالت، یکی اختلاف زبانهایی‌ست که مردم بدانها سخن می‌گویند و از رهگذر آنها به شناختِ آنچه باید بشناسند می‌پردازند. و از برای شناساندن و تعلیم اسما و مسمیّات، با اختلافی که در زبانها هست، نیاز به معلم هست و همچنین در آموزشِ صناعت‌ها و کاربُردِ ابزارها، که بدان دسترسی باید. و این در توان مردمان نیست که خود به کشفِ زبانی نایل آیند و به وضع لفظی بپردازند که مورد اتفاق ایشان باشد، مگر از رهگذر کلامی که از قبل وجود دارد و بدان وسیله یکدیگر را فراخوانند و به‌مواضعهٔ آنچه خواهان آنند دست یابند.و این کار در نزدِ خرد پذیرفتنی نیست و ناگزیر آموزگاری باید که خدای عزوجل فرمود «و آنگاه آدم را بیافرید و نامهای چیزها وی را به‌کلّی بیاموزانید و بر فرشتگان عرضه کرد و گفت: نامهای اینها با من بگویید اگر راستگویانید.» (۲: ۳۱)

پس آنگاه که اصل نبوت استوار گردید و رسالت واجب گردید، این نکته بازماند که فرق میان نبی و متنبّی (پیامبر و پیامبرنما) دانسته آید، چرا که مردمان برابرند و همانند و خدای تعالی چون اراده کرد حجت خویش را به‌پای دارد و دعوت خویش را آشکار سازد، میانِ پیامبران راستگوی و دروغگوی تمایزی نهاد از رهگذرِ اختصاص دادن پیامبران راستین به آیات و نشانه‌ها و معجزات بیرون از نظام عادت و حسّ و آن امری است شناخته و قابل شمارش هم از آن‌گونه که از موسیٰ و عیسیٰ و محمد علیهم‌السلام و جز ایشان از پیامبران نقل شده است.

سخن در کیفیت وحی و رسالت

گوییم همانا مسلمانان و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند در این باره اختلاف بسیار کرده‌اند. گروهی چنین پنداشته‌اند که وحی عبارت است از الهام و توفیق.و گروهی دیگر گفته‌اند که وحی نیروی روح قدسی است و در نزد فلاسفه وحی عبارت است از علم و عمل. و مسلمانان برآنند که وحی بر چند گونه است: نوعی از آن الهام است و نوعی از آن رؤیا و نوعی از آن تلقین و نوعی از آن تنزیل. و این خود مسئله‌ای است از مسائل

فصل مربوط به صفاتِ الاهی و ما آن را در این فصل تحریر کردیم، و آن عبارت است از کیفِیتِ قول و فعل از خداوند زیرا اهل اسلام در این اختلاف دارند. پس گروهی از ایشان چنین پنداشته‌اند که کلام الاهی فعلی از افعال اوست و متکلم است به این فعل و هم از این گونه است اراده و مشیت و حُب و بغض او. و سخن وی که «بباش بباشد زود.» (۱۶: ۴۰) تکوین اوست هر چیزی را. و قول امری است زاید. این سخن از آن روی گفته‌اند که این چیزها عَرَض‌هایند که در جایگاه معلوم خویش حلول می‌کنند و خداوند محل اعراض نیست. و عامهٔ اهل اسلام برآنند که فعل حق تکوین است و ایجاد بی‌آنکه کوششِ عضوی از اعضا در میان باشد. مگر گروهی نادر که گمان برده‌اند وی به دستان خویش می‌آفریند.

و افعال گونه‌های بسیار دارد. افعالی هست که از سَر قصد و اختیار است و بعضی نیز افعالی است از سر سهو و بی‌قصد. و بعضی هم افعالیَ هستند از سَر بخت[1] و اتفاق و اینها همه حرکتها هَستند و بعضی از افعال تولّدند، آن‌گونه که چیزیَ به طبع خویش حاصل می‌شود و فعل خدای را به هیچ کدام از فعلهایی که برشمردیم همانندی نیست.

و گروهی پنداشته‌اند که کلام وی از افعال او نیست. و اینان میان فعل و قول تمایز قایل شده‌اند و سخن ما تا بدینجا کشید، و ما را سر آن نبود که به تمامی این مباحث بپردازیم. امّا به امید نیکی و آرزوی اینکه مایهٔ هدایت خوانندگان کتاب شود و از آن رهیافته گردند و دیگر اینکه فساد روزگار و اهل آن و طلوع[2] طالع اِلحاد و نفاق و اعجاب به‌نفس هر صاحب سخنی برای درهم‌شکستن عالمان و از میان رفتنِ آثار ایشان سبب این بحث شد. و آنچه از کارِ نیک پیشاپیش کرده‌ام امید من بدان استوارتر است و رهتوشه‌ای نیکتر از مجموعِ این سَخن و کوشش در شرح آن. و از خدای ــ که بر ما منّت نهاد و یاری بخشید ــ خواهانیم که ما را از وسوسه‌های دیو پاس دارد و این کتاب را از بهر خوانندگان و بهره‌وران سودمند کند و بر کسی که عذر تقصیر ما را بپذیرد ــ اگر از سوی ماست و نادرستیهای آن‌را اصلاح کند و کژیهای آن را راست دارد و به اصلاح نادرستیهای آن بپردازد و با ما در ثواب و پاداش آن انباز گردد ــ رحمت آرد که ما در آن به عمد خطا و تحریف راه ندادیم و حمیّت و تعصّب ما را به دروغپردازی و ابطال حق یا دگرگون کردن حکایت و روایتی وانداشت، بلکه آن را به‌همان گونه که بود نقل کردیم و به موجزترین سخنی آن را بازگو کردیم، زیرا می‌دانستیم که عامهٔ بی‌خبران و بی‌سوادان (امیّان) و آغازگران از متعلمان را بدان نیاز است.

۱) متن: «بحث». به قرینهٔ مقام و باتوجه به‌اصطلاح قدما، آن‌را اصلاح کردیم. مراجعه شود به ص ۱۷۳

۲) در متن «تحرم» بود که ما آن‌را تصحیف نجوم (طلوع) دانستیم.

فصل پنجم

در یادکردِ آغاز آفرینش

مؤلف گوید: اهل توحید را در معنای ایجاد خلق اختلاف است، زیرا خدای تعالی خلق را نه از بهر جلبِ منفعتی آفرید و نه از بهر دفع مضرّتی. و هر کس کاری را نه از بهر جلب منفعت یا دفعِ مضرّت انجام دهد سفیه است و حکیم نیست. مسلمانان در این باب گویند: این سخن آنجا درست است که فاعل را نفع و ضرری قابل تصور باشد، امّا اگر فاعل بی‌نیاز از جلب منفعت و دفع مضرت باشد، در آن صورت نه سفیه است و نه یاوه کار. و از سوی دیگر، براهینی وجود دارد بر اینکه باری‌تعالی حکیم است و غیرسفیه و کار بیهوده از حکیم محال است، پس آفرینش وی بیرون از حکمتی نیست، اگر چند، وَجْهِ آن بر ما پوشیده باشد، چرا که می‌دانیم حکیم، هیچ کاری، جز از سرِ حکمت انجام نمی‌دهد.

و مردمان را در بابِ حکمت آفرینش اختلاف نظر بسیار است. اگرچه به هیچ‌کدام از آنها نمی‌توان اطمینان و قطع حاصل کرد، زیرا بخشِ عظیمی از دانش آن بر ایشان پوشیده است.

گروهی گفته‌اند خدای تعالی خلق را از بهر آن آفرید تا جود و رحمتی کرده باشد، زیرا جودِ صاحب جود آنگاه ظاهر می‌شود که بر کسی جود کند و نیز قدرت صاحب قدرت آنگاه ظاهر می‌شود که آن را در جایی به‌کار ببرد و گروهی گفته‌اند خلق را آفرید تا از ایشان و بدیشان سودی برساند و مقصود آنان از این سخن این است که تا آفریدگان

مکلّف از آفریدگان غیرمکلّف عبرت گیرند[1] و گروهی گفته‌اند از برای آن آفریدشان تا بدیشان امر و نهی کند. و گروهی گفته‌اند از برای آن بود تا ازیشان شکر و ثنا خواستار شود و بعضی گفته‌اند بدان آفریدشان که دانسته بود که خواهد آفرید و گروهی گفته‌اند که ما هیچ کدام از این سخنان را نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم: آفرید چرا که خواست تا بیافریند و ما را از مشیّتِ او آگاهی نیست.

این است سخنانِ آنان که به حدوث جهان اقرار دارند و آفریدگاری (مُحدِثی) قبل از آفرینش، از برای آن قایل‌اند. اما آنان که منکرِ صانع‌اند، استدلال ایشان در موردِ قِدَمِ عالم و اهمال [وجود صانع] این است که اگر جهان را آفریدگاری می‌بود یا ناظرِ صاحب تدبیری بود در آفرینش تفاوتی راه نداشت و دشمنیِ درندگان و هلاکت و تباهی و هجوم بیماریها و دردها و پیری و مرگ و اندوه و تهیدستی وجود نداشت. چه حکمتی است در آفرینشِ صورتی حیوانی یا گیاهی و آنگاه نابود کردن آن؟ چرا حالِ معاند (کافر) و مجیب (مؤمن) یکسان است[2]؟ چرا جاه و مال و منزلت جاهلان بیشتر از عالمان است. اگر این جهان را آفریدگاری است چرا خلق را به دادگری (تناصف) و دوستی (تواصل) فرا نخواند؟ و چرا میان ایشان و دشمنایگی و بیداد و تباهی و بر یکدیگر تاخت آوردن فاصله نیفکند؟ و این سخنان ایشان، همه، از بنیاد نابود و متلاشی است به گواهی آثار آفرینش ـ که با همه ظاهرِ متفاوت و مختلفش از قبیل اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و اِعراض (دوری) و مقارنت (نزدیکی)ـ مایهٔ شناختِ کمالِ قدرت باری‌تعالی است و نشانهٔ عبرت‌پذیری از خلقِ اضداد و ایجاد مکارِه و نیرو و توان اختیار بخشیدن به خلق تا در نتیجهٔ کارهای خویش به والاترین پاداشها دست یابند و از رهگذر عبرت‌پذیری از بیداد و تباهی بازایستند. و اگر خلق، آن‌گونه که این گروه می‌گویند، مجبور بودند یا در سرشتِ ایشان فقط یک‌گونه از کار نهفته شده بود و از ضدِّ آن عاجز بودند، جماد و مرده بودند و اگر بر یک طبیعت بودند، از رهگذر حواس و عقول خویش جز همان چیزی را که ملایم با طبع ایشان بود، درنمی‌یافتند و در آن حال نه بازشناختن حاصل می‌شد و نه تکلیفی معنی می‌یافت. و اگر اینان، بدین‌گونه، از الحادِ خویش دست بازدارند، بسی سودمندتر است ایشان را و به حکمت نزدیکتر. و خدای تعالی جز آن کار که از همه به صلاح نزدیکتر است و از همه استوارتر، کاری نمی‌کند.

اما سخن ایشان در باب برتری جاهلان بر عالمان به جاه و مال، باید دانست که

۱) متن چنین است: «لنعبر المتکلفون بالمخلوق غیرالمکلف»
۲) عبارت مشکوک است.

علم برتر از مال است، زیرا سعادتی که جاودانه است در علم حاصل است و سعادتی که از مال به‌دست آید ناپایدار است و اگر صاحب چنین اندیشه‌ای در مسئلهٔ برتری جاهل بر عالم به مال، انصاف را از دست فرونهد، برتری عالم را به علم، به‌چند برابر، بیشتر از این خواهد دانست تا حال آن دو یکسان شود. و از جعفربن محمد صادق(رض) در بابِ مسئلهٔ برتری جاهلان بر عالمان به مال جویا شدند، گفت: «از بهر آن است تا مردِ صاحبِ خرد بداند که کار از دستِ او بیرون است.» سوگند به‌جان خودم که این امر خود بهترینِ دلیل است بر وجود مُدَبّری توانا و چیره، از برای جهان.

و این گروه معطّله، در شمار، کمترین مردم‌اند و ناتوانترین آنان و در اندیشه سست‌ترین‌اند و در عزم نااستوارترین و در استدلال ناقصترین و در دعوی فروترین و در منزلت پست‌ترین و در ذهن غریبترین. و در هیچ آیین و نسلی، جز به‌ندرت، یکی از اینان ظهور نمی‌کند، چرا که این اندیشه اندیشه‌ای سُست و عقیده‌ای است مهجور و عزمی است نادرست که جز از کودنی گنگ و لاس[1] و نادان یا کژراه، آشکار نمی‌شود. و ندیده و نشنیده‌ایم که این اعتقاد در میان ملتی از ملل یا روزگاری از ازمنه، بدین‌گونه که در روزگار ما شیوع یافته است انتشار داشته باشد، چرا که صاحبان این عقیده، امروز، خویش را در پوشش اسلام نهفته‌اند و برخود زیِّ شرایع پوشیده‌اند و خود را در انبوهِ اهل شریعت وارد کرده‌اند و به‌چاره‌گری و نیرنگ پرداخته‌اند و در برابر اصولِ ظاهر شریعت تسلیم‌اند و آن را به سویِ تأویلاتِ باطنی می‌کشانند، همه گندم نمایانی جو فروش‌اند که چپ آوازه افکنده‌اند و از راست می‌روند. و در پناه چنین رفتاری است که خونشان ریخته نمی‌شود و شمشیر حق از کشتنِ ایشان در نیام می‌ماند. چیزی که هرگاه در گذشته و حال آشکار شده است و چهره نموده است، بی‌درنگ ریشه‌کن شده است و از بُن برآمده است و به وعدهٔ حق در مورد ایشان وفا شده است و این «آیینی است از آیینهای الاهی، در مردم باستان، و هرگز آیینهای الاهی را دگرگون نخواهی یافت.» (۳۳: ۶۲)

چنین پنداشته‌اند که این جهان قدیم است از ازل، هم بدان‌گونه هست که بوده است. تابستانی از پیِ زمستانی و زمستانی از پیِ تابستانی، شبی از پس روزی و روزی از پس شبی، نطفه‌ای از پشت انسانی و انسانی از نطفه‌ای، فرزندی از پدری و پدری از فرزندی و تخمی از پرنده‌ای و پرنده‌ای از تخمی بدین‌گونه همه چیزهای دارای حسّ و بالندگی، یکی از دیگری، بی‌هیچ صانع و مدبّری، نه آغازی دارد و نه انجامی. و این مدعایی است بیدادگرانه و گفتاری بیهوده و اگر این مدعی با ازلیتِ جهان، به گمان خویش، پیوسته

۱) فدم: کنگلاج، در لهجهٔ مشهد گُنگ و لاس، درمانده از سخن.

می‌بود، این دعوی او، از وی پذیرفته نبود، اگر دلیلی بر ازلیت خویش جز از خویش نمی‌دانست؛ حال آنکه او، ازلی نبوده است و جاودانه نیز نیست. و اگر او در این گفتار تکیه بر سخنان فرقی می‌کند که قبل از وی بوده‌اند همان کسان نیز در حدوث همانند اویند، او چیزی نمی‌بیند جز آنچه پیشینیان او دیده‌اند، با اینکه خصم را در مسئلهٔ کَونَ و حدوث با او معارضه است، چرا که دعویها از رهگذر براهین است که ثابت می‌شود نه از طریقِ صفات. و اگر چنین پندارد که او گذشته را به آینده قیاس کرده است و چنین پندارد کَه او پایان‌ناپذیر است، اینِ داوری او و برایِ ما بهتر از داوری نخستین اوست و ناپایدارتر از این، بلکه در حقیقت نَفْسِ دعویِ اوست که در آن با وی خلاف داریم و این معارضه همچنان بر جای باقی است. و اگر چنین پندارد که حال و وقتی که او در آن قرار دارد فانی است، چنین اندیشه‌ای اندیشهٔ کسی است که دانشی اندك و شناختی نادرست دارد و موجب آن است که وی پیوسته بر همان حالی که از آغاز بوده باقی بماند، یعنی نطفه و عَلَقه و مُضغه و جنین و شیرخوار نبوده باشد و هیچ‌گونه تغییری در او به‌وجود نیاید تا میانسال و پیر و فرتوت شود و حوادث را در او راه باشد و احوالش دگرگون. مشاهدهٔ این دگرگونیها او را وادار به اقرار می‌کند و پرده از عنادِ وی برمی‌گیرد. و اگر چنین می‌پندارد که حکمِ او، از حکم همه جهان جداست، به او گوییم: چرا چنین اندیشیده‌ای؟ آیا مگر تو جزئی از این جهان نیستی؟ مگر نه این است که تو را به جهان تشبیه کرده‌اند، در تمام جهات، و به‌نام عالم اصغر خوانده شده‌ای؟ و همچنین است هر چه از اشخاص و انواع عُلوی و سفلی، از جانور و گیاه، مشاهده می‌گردد. آیا نمی‌بینی که اگر هر پاره از جهان را در نظر بگیری و نامی بر آن نهی، چیزی از عالم دیگر باقی نخواهد ماند؟ همان‌گونه که اگر اعضا و جوارح انسان را،یك‌یك جدا کنی، چیزی از انسان دیگر باقی نخواهد ماند. این خود بر تو روشن می‌کند که کُل چیزی جز حالتِ اجتماع جزءها نیست. حال اگر بگوید که حدوثِ جهان و فنا و پایان گرفتن آن، در وَهْم نمی‌گنجد و قابل تصور نیست، گوییم که قِدمِ عالم و بقای آن نیز چیزی استَ که در وَهْم نمی‌گنجد و قابل تصور نیست. با اینکه حکم در باب حدوثِ عالم و سپری شدنِ آن به وَهْم نزدیکتر است و در دلها پذیرفتنی‌تر. چرا که دلایلی آشکار و براهینی قانع‌کنندَه در این باب وجود دارد. حال اگر بگوید: «چگونه می‌توان تصور کرد که این جهان، از هیچ، بیرونِ زمان و مکان به‌وجود آمده باشد؟» گوییم: «این کار بیداد در جستجو است و جور در داوری است، زیرا این تکلیفِ تمثیل چیزی است به چیزی که همانند ندارد. توقعِ احساس چیزی است غیرمحسوس. و ما دنیای دیگری، غیر از این دنیا، نمی‌شناسیم تا این یك را بدان یك تشبیه کنیم و ما از رهگذر مشاهدهٔ آثار حدوث در آن، حکم به حدوث آن می‌کنیم و آن که

عامی است و صاحب رأی و نظر نیست در چیزهای نهانی، جویای دلایل آشکار می‌شود و این خود محال است. درست به‌مانندِ آن کس که بخواهد چیزی را که قابل رؤیت نیست ببیند و یا چیزی را که قابل شنیداری نیست بشنود یا آنچه را که شنیدنی است ببیند یا آنچه را که دیدنی است بشنود. و هر کس از نفس خویش انصاف داده باشد هرکدام از دانستنیها را به‌جایِ خویش قرار می‌دهد و از موهوم به وَهم اکتفا می‌کند و از محسوس به حس و از مدلولٌ عَلَیه به‌دلالت.» و به‌جانِ خودم سوگند، که ایجادِ این جوهرها و عَرَضها، بیرون هیچ سابقه‌ای، در وَهْم، قابل تصور نیست. دیگر آنکه وجود حادث بی‌محدِث قابل تصور نیست و چون دو صورت همسان و همانند باشند باید آن را که دارای دلیلی شایعتر است و به‌حق نزدیکتر، پذیرفت، زیرا براهین بر حدوث بیشتر دلالت دارند و قدم جهان امری است موهوم و برهانِ بر آن از مقتضیات وَهْم است. دلیل بر اینکه جهان حادث است، و نه قدیم آنگونه که ایشان پنداشته‌اند، و اینکه هر چیز در آن هست، پیش از آن چیزی حادث وجود داشته، این است که اگر چنین بود لازم می‌آمد که آنچه از جنبش و آرام و شب و روز وجود دارد ـیا مثلاً شخص خاصی که موجود است ـوجود نداشته باشد، زیرا که آنچه در وجود و عدمش نهایتی ندارد، محال است که به تناهی و انقضاءِ حدوث و تهی‌شدن، توصیف شود. و نیز به دلیل اینکه هر چه را آغازی نیست، روا نیست که دوّمی برای آن درنظر گرفته شود و همچنین وجود سوّمی از برای آنچه که دوّمی ندارد و نه وجود چهارمی از برای آنچه سوّمی ندارد و بر این قیاس. همچنان که آنچه در آینده پایان‌ناپذیر است محال است که آن را به انقضا توصیف کنیم و بگوییم که روزی منقطع خواهد شد. همچنین است نظر آن کس که پنداشته است که حوادث پیوسته جاری است و این جریان آغازی ندارد. در پاسخ این چنین کسی گوییم این امرِ حادثِ در حال و اکنون، از سه حالت بیرون نیست: یا این امر، همان نخستین حادث استَ یا بعد از حادثِ نخستین است و یا نه نخستین حادث است و نه پس از نخستین حادث. حال اگر همانَ نخستین یا پس از نخستین باشد، به‌هر حال حادث نخستین ثابت شده است و اگر بگوییم نه حادث نخستین است و نه حادث پس از نخستین، این سخن فسادش ظاهر است، درست مثل اینکه بگوید چیزی که چیزی نیست. اگر روا بُوَد تصور چیزی که آن را آغازی نباشد، پس روا بُوَد وجود عشرات بی‌آنکه آحادی در میان باشد و همچنین وجود مآت بی‌آنکه عشراتی در کار باشد و نیز وجود آلاف بی‌آنکه مآتی وجود داشته باشد، چرا که کار دو از یك به‌وجود می‌آید و کار سه از دو. آیا نمی‌بینی که اگر گوینده‌ای بگوید: گیاه از زمین نروید مگر آنگاه که آسمان ببارد و آسمان نمی‌بارد مگر آنگاه که ابری شود و آسمان ابری نخواهد شد مگر آنگاه که بخار در هوا جریان یابد و بخار در هوا جریان نخواهد یافت مگر آنگاه که بادها به جنبش

درآیند و بادها به جنبش درنخواهند آمد مگر آنگاه که فلك آنها را به جنبش درآورد و فلك آنهارا به جنبش درنخواهد آورد مگر آنکه چنین و چنان باشد و این شرطها را یکی پس از دیگری تا بی‌نهایت ادامه دهد، دراین‌صورت، امکان وجودِ گیاهی و بارانی و ابری و بادی نخواهد بود، چرا که هر کدام از اینان وابسته به شرطِ قبلی است، و وجود آن روا نیست، زیرا که شرطها بی‌پایان‌اند.

و هم از این‌گونه است اندیشهٔ آن کس که پنداشته است هیچ حرکتی نیست مگر آنکه پیش از آن حرکتی وجود داشته است و هیچ انسانی نبوده است مگر آنکه پیش از وی انسانی بوده است و هیچ گیاهی نبوده است مگر آنکه پیش از آن گیاهی بوده است تا بی‌نهایت. وجود این چنین انسان و گیاهی محال خواهد بود، زیرا وجود آنها وابسته به شرایطی است که آن شرایط را آغازی نیست. و آنچه را پایانی نباشد هرگز به‌وجود نخواهد آمد و هرگز دانسته نخواهد شد و قابلِ توهم نیز نیست.

و همچنین است اگر گوینده‌ای بگوید: من به درون این سرای نخواهم رفت مگر آنکه زید بدانجا درآید و زید بدانجا درنخواهد آمد مگر آنکه عمرو بدان داخل شود و عمرو بدانجا وارد نخواهد شد مگر اینکه فلان کس بدانجا وارد شود تا بی‌نهایت بنابراین داخل شدن زید یا هر کس دیگر بدین‌سرای محال خواهد بود. وهم از این‌گونه است اگر بگوید: من سیبی نخواهم خورد مگر آنکه قبل از آن سیبی خورده باشم. بدین‌گونه روا نیست که او سیبی بخورد، زیرا هرگاه که بخواهد دستِ خویش را به سوی سیبی دراز کند، شرطی که برای خوردن آن سیب تعیین کرده است، وی را از این کار بازخواهد داشت.

و از جمله دلایل بر حدوث عالم، یا از جمله براهینی که نشان می‌دهد جهان را آغازی هست، اینکه اگر توّهم کنیم که با هر حرکتی از حرکاتِ جسم، حادثی پدید آید یا شخصی آشکار شود، اینها اجسامی خواهند بود که در دایرهٔ شمارش قرار می‌گیرند، وهم از این‌گونه است اگر این جهان را زنده و دانا توهم کنیم، رواست که حرکتها و سکونهای آن را قابل شمارش بدانیم، پس شماره‌ای خواهد بود که ما آن شماره را می‌شناسیم و هر چیز که قابل شمارش باشد، پایان‌پذیر خواهد بود. و هر پایان‌پذیری را آغازی است اگر چه به پایان نرسد.

و از جمله دلایلی که بر حدوث عالم وجود دارد و اینکه آن را آغازی هست اینکه آنچه از حرکتهای افلاك گذشته است از دو حال بیرون نیست: یا با سکونهای آن برابر است یا بیشتر از آنهاست و یا کمتر از آنها. حال اگر همانند آنها باشد، مثل، مانندِ نصف است و هر چه را که بتوان نصف کرد، آن چیز متناهی و پایان‌پذیر است و اگر نسبتِ این

حرکت و سکونها کم و بیش باشد، کثرت، خود دلیل است بر اینکه اجزای آنکه بیشتر است، نسبت به آنکه کمتر است، تضاعف دارد. پس یکی از حرکتها بر دیگری تقدم خواهد یافت و هر چیز را که تقدمی باشد بی‌گمان آغازی خواهد بود. و این از براهین آشکاری است که هر کس آنها را بشنود درخواهد یافت. و یکتاپرستان را در این باب، نظرهای دقیقی است که خداوند به توفیق خویش بدیشان الهام کرده است، و آن را جز تیزهوشان درنمی‌یابند. و این سخن در کتاب آنان، جایگاه خویش را دارد.

حال اگر بگویند مگر چنین نیست که در نظر شما، با اینکه حوادث را آغازی هست امّا در آینده، تا جاودان ادامه خواهند یافت (و منظورشان از این سخن اشارت به قول یکتاپرستان است در باب بقای آخرت [بهشت و دوزخ] تا جاودان) پس چرا انکار می‌کنید که از سوی دیگر نیز آنچه از حوادث بوده است آغازی نداشته باشد، اگر چه پایانی داشته باشد؟ در پاسخ گوییم: ما بر آن نیستیم که هر چه را آغازی هست ناگزیر باید پایانی باشد و [می‌گوییم که] حوادث بی‌پایان‌اند، امّا می‌گوییم که حوادث یکی پس از دیگری، تا بی‌نهایت ادامه دارند، و هیچ‌گاه همهٔ آنها، از عدم به‌وجود نمی‌آیند به‌گونه‌ای که موجود شود و هیچ چیز از آن دیگر در عدم باقی نمانده باشد، و نیز گوییم که آغاز یك چیز موقوف بر انجامِ آن نیست، آن‌گونه که انجام آن موقوف بر آغاز است. چرا که وقوعِ پایانی که آن را آغازی نباشد، محال است، امّا وقوع یك چیز پس از چیزی دیگر، تا بی‌نهایت، محال نیست همان‌گونه که وقوع فعلی بدون فاعلی از پیش، محال است اما ضرورتی ندارد که فاعل پس از فعل خویش بماند تا ابد. یا همان‌گونه که اعداد در پویشِ (تنشؤ) خویش نیازمند اوّلی هستند که از آن آغاز شوند، ولی ضرورتی ندارد که این اعداد متناهی باشند به‌دلیل اینکه آغاز آنان متناهی است و از جمله تفاوتهایی که میان «مستقبِل» و «مستدبر» وجود دارد یکی هم این است که می‌توان روا دانست که چیزی پیوسته در جنبش باشد، ولی نمی‌توان روا داشت که چیزی، از آغاز، هماره در جنبش بوده باشد. همان‌گونه که رواست تصور وجود کسی که پیوسته از گناهی عذرخواه است، ولی روا نیست که تصور شود شخصی، پیوسته عذرخواه باشد، زیرا هر عذرخواهیی را آغازی لازم است. ولی ممکن است که آن را پایانی نباشد. در مورد افعال نیز چنین است: ناگزیر باید آنها را آغازی باشد ولی ناگزیر نیست که آن‌را سرانجامی باشد. و از همین جاست که بعضی از یکتاپرستان ملتزم شده‌اند به اینکه حوادث را سرانجامی هست که «آخر العلة الحدث[1]»

۱) کذا و عبارت ناقص می‌نماید.

و اگر خصم چنین پندارد که این جهان، و آنچه در آن است، از فعل طبایع است و آنچه ذاتِ این طبایع آن را ایجاب کرده است، باید گفت که این طبایع از بسایط ترکیب یافته‌اند و ترکیب، عَرَض است و خود دلیلی است بر حدوث. پس طبایع نیز بدین‌گونه حادث‌اند. از سوی دیگر گوییم که اینها عبارتند از جماد و موات مانندِ سنگ و درخت و اینها هم مقهور و تحت فرمان‌اند. زیرا که از شأنِ اینهاست که در تنافر و تضاد باشند، و چون می‌بینیم که هماهنگ و همراه‌اند، دانسته می‌شود که این کار به قهرِ قاهری است و ضبطِ ضابطی. و می‌دانیم که اینها دانایی و شناخت ندارند و چون چنین اَست وجود این چنین صنعتِ استوار مُتقَنی که شگفت‌آور است و بدیع، باید از سوی تسخیرکننده‌ای آگاه و دانا باشد. هیچ‌کس منکر تأثیر طبایع در مطبوعات، از قبیل گرما و سرما در فصول و بخشهای سال نیست، چرا که خداوند آنها را بدان‌گونه نهاده است و آن نیرو را در آنها ترکیب کرده است و آنها را مسخّر گردانیده است، زیرا که چنان خواسته است که آنها را بدان کار وادارد و آنها را به‌صورتِ سببی از برای آن مسبّبات قرار داده است و هرگاه که بخواهد آنچه را بدیشان سپرده است از ایشان سلب خواهد کرد و فعل ایشان را باطل خواهد کرد. همان‌گونه که طعام را مایهٔ سیری و آب را مایهٔ رفع تشنگی قرار داده است. و بسیاری از مردم پرهیز دارند از اینکه پذیرا شوند آنچه را ما گفتیم تا پاسداری از مذهب خویش کرده باشند و نپذیرند که رواست فعلی از قادرِ حکیم باشد، امّا اختیار و تدبیر جز از قادر حکیم روا نیست.

همچنین در برابر کسانی که پنداشته‌اند این جهان و آنچه در آن است کارِ فلک و نجوم و جز آن است این پاسخ هست.

حال اگر بگویند: هنگامی که ندیده‌اید که حیّ قادری انسانی را به‌وجود آورد و آن را صورت بخشد و در او خرد و نیروی شنوایی و بینایی ترکیب کند، و سپس حکم کنید به اینکه در نهان حیّ قادری وجود دارد که این کار را می‌کند، چرا منکر آن می‌شوید که طبایع این کار را انجام دهند و انسان را صورت بخشند اگر چه آن را مشاهده نکنید؟ در پاسخ گفته می‌شود: این دو امر برابر نیستند، زیرا ما اگر چه ندیده‌ایم حیّ قادری را که انسانها را بیافریند، امّا بسیار دیده‌ایم که حیّ قادری کاری کرده و چیزی را به‌وجود آورده است، و این کار راهنمون ما شده است بر اینکه هیچ کاری، در نهان، جز از کسی که خود زنده باشد ساخته نیست و طبایع دارای زندگی و قدرت نیستند. حال اگر بگویند: آیا آتش مایهٔ سوختن نیست و آیا آب تری ایجاد نمی‌کند؟ گفته خواهد شد که گاه گفته می‌شود فلان کس می‌سوزاند یا سرد می‌کند و فعل را به شخص مختار و زنده و نیز موات[1] و غیرمختار نسبت می‌دهیم. و اگر طبایع به‌ذات خود [فاعل] بودند، با تضادی که در آنها
←

هست، چگونه هماهنگی و توافق میان ایشان برقرار می‌شد؟ حال اگر بگویند [فاعل] چیزی است که آن را بیرون از طبایع یا غیرمتولدِ از طبایع می‌شناسند، گفته خواهد شد که طبایع خود، بدین‌گونه متولد از آن چیز است و اکثر قدما برآنند که افلاک از جنس طبایع نیستند. آیا می‌توان گفت که حرکت و سکون و صدا [و سکوت[1]] و ناتوانی و قدرت و علم و جهل و حب و بغض وِ رنج و شادی و خواستن و نخواستن و اضداد و شکلهایی جز اینها، از طبایع‌اند یا اصلاً چیزی نیستند زیرا اینها بیرون از انواع طبایع‌اند؟ امّا استدلال اینان به استحاله، امری است که خود بازگشتش به عاملی «محیل»[2] خواهد بود و گر نه رواست که اگر چیزی به‌خودی خود بتواند استحاله شود، هم به‌خودی خود بتواند متلاشی شود و اگر روا باشد که به‌خودی خود متلاشی شود هم رواست که خودبه‌خود ترکیب شود و از عدم به‌وجود آید، درحالی که عدم بوده است و چون این کار روا نیست، آن امر نیز روا نیست. و از خدای خواهان توفیقیم.

و از جمله دلایل حدوث عالم، یکی این است که گوییم کار از دو بیرون نیست: یا این جهان از پیش بوده است و یا نبوده و به‌وجود آمده است. اگر بگوییم از قدیم بوده است، وجود حوادثی که مقارن با آن است گواه است بر اینکه از قدیم نبوده است، بلکه نبوده است و بود شده است. حال این امر خود از دو بیرون نیست: این بودنِ جهان یا به‌خودی خود حاصل شده است یا چیزی آن را به‌وجود آورده است. اگر به‌خودیِ خود باشد محال است عدمی، وجودی را تکوین بخشد به دلیلِ ناتوانیِ کائن از تکوینِ مثلِ خویش. پس چگونه قادر بر تکوین ذات خویش خواهد بود، با اینکه از پیش معدوم بوده است. می‌ماند وَجهِ دیگر مسئله و آن این است که مکوّنی آن را تکوین بخشیده باشد.

و از جمله دلایل بر حدوث عالم یکی این است که گوییم: بیرون از این نیست یا این جهان قدیم است یا حادث یا قدیم و حادث و یا نه قدیم و نه حادث. پذیرفتنِ اینکه نه حادث است و نه قدیم، محال است. زیرا ما آن را مشاهده می‌کنیم و نیز قول به اینکه هم قدیم باشد و هم حادث نیز محال است، زیرا اجتماع ضِدَّین خواهد بود، می‌ماند قول به اینکه یا قدیم باشد یا حادث و در این مسئله دو سوی دعوی برابر است، زیرا سخن

←

۱) موات: هر جسم زنده را حیوان خوانند و موات هر جسم غیرزنده است، همچنین جماد. رك: خوارزمی، *مفاتیح‌العلوم*، چاپ فان‌فلوتن، ص ۱۳۹.

۱) به قرینهٔ مقال افزوده شد.

۲) در حاشیه افزوده‌اند: کذا فی‌الاصل.

کسی که می‌گوید: «جهان قدیم است» اولیٰ از سخن کسی که می‌گوید: «جهان حادث است» نیست و همچنین پاسخ کسی که می‌گوید: «چرا نبوده است؟» نیکتر از پاسخ کسی که می‌گوید: «چرا بوده است؟» نیست، و ما در این دو گفتار می‌اندیشیم و می‌بینیم که دلایل حدوث از دلایلِ قدم استوارتر است.

و هر گاه ملحدی بخواهد با تو در باب قدیم معارضه کند تو از وی جویای صفات قدیم شو. اگر [همین صفات] را بیان داشت، خود اقرار به این معنی کرده است، می‌ماند مسئلهٔ اینکه آن قدیم را چه نامگذاری کنیم و این مناظره‌ای است که میان موحد و ملحد جریان یافته و از روشنترین مسائل است و از سودمندترین آنها، هر مسلمانی باید آن را به‌خاطر بسپارد:

اگر پرسنده‌ای جویا شود که: دلیل بر حدوث عالم چیست؟ گویند: دلیل بر حدوث عالم این است که عالم عبارت است از جواهر و اعراض. و جواهر از دو حال بیرون نیستند: در یك آن، یا مجتمع‌اند یا پراکنده، یا ساکن‌اند یا متحرك و اجتماع و افتراق چیزی نیست که خودبه‌خود حاصل شود و همچنین حرکت و سکون. و اجتماع و افتراق و حرکت و سکون اموری مُحدَث‌اند و چون اینها چنین‌اند و جوهر خالی از عَرَض نیست، پس این جواهر نیز مُحدث‌اند، زیرا هر چیز که حوادث بر آن مقدم باشند، پس حادث است مانندِ آنها. مثال آن‌چنان است که کسی بگوید: «هرگز عمرو، در این سرای نبوده است مگرِ اینکه زید نیز با او بوده است.» و سپس بگوید: «و همانا زید دیروز در این سرای بوده است.» پس باید پذیرفت که عمرو، دیروز، در آنجا بوده است.

حال اگر گفته شود که شما آیا چنین درنیافته بودید که «آن پایدار درهم ناشکننده» خود از چیزی که آن چیز «ناپایدار و درهم شکننده است» هرگز تهی نیست و آن پایدار هیچ‌گاه از این جامه برهنه نیست؟ پس چرا منکر آن شدید که آن قدیم جاودانه، از حادثی تهی نباشد و هرگز سابق بر آن حادث و برهنه از آن نباشد. در پاسخ گفته خواهد شد که، این بحث از آنجا بی‌بنیاد است که آنچه ناپایدار است و منقضی می‌شود، عارض بر حادث و محدَث نیست، بلکه آن عارض‌شدن، خود، باقی نمانده است و مُنقضی گردیده است و آن‌چنان است که وقتی می‌گویی: «باقی نمی‌ماند و آن حالت، به‌هنگام خویش، منقضی می‌شود.» موجب این حکم است که «آن حالت مُنقضی است و ناپایدار». پس تو منکر این نخواهی بود که مقارن با باقی (پایدار) باشد چندان که از آن تهی نگردد، زیرا صفتی که متضاد با آن صفت باشد بر آن پیشی نگرفته است. و این سخن تو که می‌گویی: «همانا حادث شده است»، حکمی است که در مورد شیئ، به‌هنگام خود، واجب شده است، انتظار وجوبِ آن را در وقتی دیگر نباید داشت. پس بدین‌گونه تا آنگاه که قدیم

سابق بر حادث نباشد محال است که حادث مقارن با قدیم شود. حال اگر گفته شود که بدین‌گونه لازم می‌آید که آن باقی (پایدار) از چیزی که ناپایدار است و منقضی شده است، برهنه باشد، همان‌گونه که لازم دانستید که قدیم سابقِ بر محدثات باشد و موجودِ قبل از آنها. در پاسخ گوییم: این کار به فعل است و آن واجب است، همان‌گونه که آن قدیم بر حوادث سابق است، پس همان‌گونه لازم می‌آید که بعد از آنها نیز باقی بماند و اگر جز این باشد باقی نخواهد بود، هم از آن‌گونه که اگر سابق بر آنها نبود قدیم به‌شمار نمی‌رفت. حال اگر گفته شود شما که می‌پندارید آنچه مقارن با حوادث باشد خود از حوادث است، پس چرا منکرِ آن می‌شوید که آنچه دیروز مقارن حوادث شده است هم دیروز حادث شده باشد؟ در پاسخ گوییم: زیرا که ما عقیده داریم که آنچه مقارن با حوادث است خود از حوادث است علی‌الاطلاق، ولیکن معتقدیم مادام که بر آنها سبقت نگرفته باشد همانندِ حوادث است، و «جسم» اگرچه دیروز مقارن با حوادث شده باشد، امّا قبل از آن هم موجود بوده است. پس بدین‌گونه لازم نمی‌آید که همراهِ آن حادث شده باشد. و این خود تأکیدی است بر سخن ما دربارهٔ آن. همچنان‌که لازم آمد که آنچه دیروز بر حادث سبقت نداشته باشد، خود دیروز حادث شده باشد، هم از آن‌گونه لازم آمد که آنچه به‌طور مطلق سابقِ برحوادث نباشد، حادثِ به‌طور مطلق باشد. حال اگر گفته شود: آیا مشاهده نمی‌شود که اجسام مقارن با حوادث‌اند و پیش از آنها نیز مقارن با حوادثی دیگر بوده‌اند، پس چرا گمان بُرده‌اید که این راه و رسم اجسام است و پیوسته چنین است؟ در پاسخ گفته شود که: این امر، الزامی نیست؛ زیرا اگرچه ما حکم کردیم به اینکه اجسامی که در قلمرو مشاهدهٔ ما قرار دارند، مقدمِ بر حوادثی هستند که مقارن با آنهاست و مقارن با حوادثی دیگر، امّا هرگز، به‌گونه‌ای الزامی، بدین حکم نکرده‌ایم و نیز این حکم ما، بدان دلیل نبوده است که «جسم» جسمی موجود است، زیرا ناگزیر باید مقدّم بر حوادثی باشد که مقارن با اوست و نیز باید با حوادث دیگر تقارن داشته باشد، زیرا که این سخن حدّ و تعریفِ جسم است، بلکه حکم ما از آن سرچشمه گرفته است که ما هرگز جسمی را مشاهده نکرده‌ایم که به هنگام مشاهدهٔ ما حادث شده باشد و نیز به‌دلیل اینکه از رهگذرِ خبر [صادق] این امر، نزدِ ما به‌صحّت پیوسته است. و دلیل این است که این اجسامی که ما آنها را مشاهده می‌کنیم، پیش از این‌که ما به مشاهدهٔ آنها بپردازیم، خود موجود بوده‌اند و به صحّت پیوسته است که جسم هرگز از حادثی تهی نیست و اگر در زمانی جسمی را مشاهده کنیم، که پیش از آن، آن را ندیده باشیم (و دلیلی هم بر آن اقامه نشده باشد که پیش از آن حال آن جسم موجود بوده است و هرگز خبر صادقی هم در آن باب به ما نرسیده باشد)، هرگز حکم به آن نخواهیم کرد که آن جسم، قبل از حوادث

مقارنِ با آن، موجود بوده است بلکه جایز می‌شماریم که چنین باشد و جایز می‌شماریم که آنچه همراه آن، اکنون، موجود است، سابق بر آن نبوده باشد. حال اگر گفته شود: این امر را که دربارهٔ اجسام موردِ مشاهده، جایز کردید چرا در موردِ هر جسمی به‌طور مطلق روا نداشتید که مقدم بر حوادث موجود باشد و مقارنِ غیر آن باشد، خواه غایب باشد و خواه حاضر، خواه در موردِ آن جسم خبری وارد شده باشد و خواه نشده باشد و خواه دلیلی بر تقدم آن اقامه شده باشد یا نشده باشد؟ در پاسخ گوییم: قیاسِ شاهد بر غایب بدان‌گونه نیست که شما پنداشته‌اید؛ زیرا چنان نیست که اگر جسمی را با صفتی از صفات مشاهده کنیم، حکم کنیم که هر جسمِ دیگر، که از ما غایب است، آن نیز دارای همین صفات است، بلکه وقتی آن جسم غایب را مشاهده کردیم و آن را بر همان صفتی یافتیم که در جسمِ نخستین و موردِ مشاهده بوده است، در آن صورت، آن را موردِ بحث قرار می‌دهیم که آیا از جهتِ وجوبی ـ که حدّ و حقیقتِ آن است ـ با این مورد مطابق است یا نه، اگر چنین بود، آنگاه، بر هر جسمی که از دیدار ما غایب است، حکمِ مناسب آن را روا می‌داریم وگرنه، هرگز. همچنانکه شما می‌گویید که هیچ جسمی در عالمِ مشاهده نیست مگر اینکه مرکّب است از طبایعِ چهارگانه، و هیچ چیز نیست که از طبایعِ چهارگانه ترکیب یافته باشد، مگر آنکه جسم باشد. از سوی دیگر خود می‌گویید که افلاکْ از طبیعتی پنجمین‌اند و خود، هرگز، آن طبیعتِ پنجمین را ندیده‌اید. پس به‌همین‌گونه اگر ما انسانی جز به رنگ سپید ندیده باشیم، لازم نمی‌آید که حکم کنیم که هر انسانی سپید است یا اگر هرگز اناری جز به طعم شیرین ندیده‌ایم لازم نمی‌آید که حکم کنیم هر اناری شیرین است. پس اگر جسمی مقارن با حوادث ندیده‌ایم، مگر اینکه پیش از آن وجود داشته و مقارن با حوادثی دیگر بوده است، آن را، از این بابت که چنین است و یا تعریف آن این است، نباید جسم شمرد، بلکه حدّ جسم این است که دارای طول و عرض و عمق باشد. پس از آنجا که جسم نبوده است (زیرا جسم بر حوادث سابق است و با چیزهای دیگر نیز یافت می‌شود.) پس این موجب آن نخواهد بود که حالِ هر جسمی ـ در هر زمانی ـ چنین باشد. و همین است پاسخِ ایشان، هنگامی که می‌گویند: هرگاه زمینی را ندیده‌اید مگر اینکه در آن سویِ آن زمینی دیگر بوده است و همچنین هر بیضه‌ای که دیده‌اید از مرغی بوده است و هر مرغی که دیده‌اید از بیضه‌ای، پس چرا بر خلاف مشاهدهٔ خویش حکم می‌کنید؟ در پاسخ گوییم که حدّ و تعریف بیضه این نیست که از مرغ به‌وجود آمده باشد، همچنین حدّ و تعریفِ مرغ هم این نیست که از بیضه به‌وجود آمده باشد، بلکه دلایلی وجود دارد که حدوثِ آنها را ایجاب می‌کند.

حال اگر بپرسد که از کجا دانستید که «جواهر از دو حال بیرون نیستند یا

مجتمع‌اند یا متفرق؟» گفته خواهد شد که این مسئله از «اوایلِ علوم» (بدیهیّاتِ اولیّه) است که به بداهت درک می‌شود و نمی‌توان بر آن شبهه‌ای وارد کرد. و اگر بپرسد چیست دلیل اینکه شیء مجتمع نیاز به عاملی دارد که آن را مجتمع کند و همچنین شیء متفرق، آیا نمی‌تواند به‌خودی‌خود مجتمع و متفرق باشد؟ گوییم: اگر به‌خودی‌خود مجتمع باشد، مادام که نَفْسِ آن شیء موجود است، نمی‌تواند متفرق شود و همچنین شیء متفرق، پس این خود دلیلی است بر اینکه هر مجتمعی مجتمع است به اجتماعی و همچنین هر متفرقی تفرقش به افتراقی است. حال اگر بپرسد که به چه دلیل این اجتماع و افتراق دو امر محدث‌اند؟ گوییم: دلیل بر آن این است که ما جسمِ مجتمع را متفرق می‌کنیم و افتراق در آن ایجاد می‌شود، از دو حال بیرون نیست: یا این افتراق در آن از قبل موجود بوده است یا نبوده است و حادث شده است، حال اگر بگویی موجود بوده است این بمعنی آن است که آن شیء هم مجتمع بوده است و هم متفرق و این محال است. پس بدین‌گونه ثابت می‌شود که این امر، پس از افتراق حاصل شده است و این نظر که اجتماع و افتراق در نهفتِ ذات جسم موجود بوده است باطل می‌شود.

حال اگر بگوید: «چرا منکر این هستید که این اجتماعات و افتراقات تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد به این معنی که هیچ اجتماعی نیست مگر آنکه قبل از آن اجتماعی دیگر وجود داشته و نیز هیچ افتراقی وجود ندارد مگر آنکه قبل از آن افتراقی دیگر بوده است.» گوییم: «این نظر فاسد است زیرا اگر چنین باشد روا نخواهد بود که یکی از این دو به‌وجود آید، چنان‌که اگر کسی آهنگ دیدار جماعتی کند و بگوید: هیچ‌کدام از شمابه درون این سرای وارد نشوید مگر اینکه دیگری قبل از آن وارد شده باشد، دراین‌صورت هیچ کس وارد آن خانه نخواهد شد مگر اینکه این شرط را نادیده بگیرد.»

حال اگر بگویند: چرا منکر این هستید که این اجتماع و افتراق، با هم جمع شده باشند[1] گوییم: اگر چنین باشند، از دو حال بیرون نیست که این اجتماع و افتراق عاملش اجتماع و افتراقی است که خودِ آن اجتماع و افتراق است یا اجتماع و افتراقی دیگر است. حال اگر اجتماعِ آن به اجتماعی باشد که عبارت است از نفس آنها، تصورِ افتراق در آنها، امری محال خواهد بود مادام که اعیان اینها قائم است و اگر بگویید این اجتماع از رهگذر اجتماعی دیگر است که غیر از آنهاست، آن اجتماع خود به اجتماعی دیگر نیاز دارد تا بی‌حد و بی‌نهایت و هر چه که بی‌حد و بی‌نهایت باشد روا نیست که وجود آنچه در حال موجود است از آن باشد.

۱) متن: «ان یکون الاجتماع والافتراق خمسین» که ما آن را به مجتمعین اصلاح کردیم.

و این مسئله‌ای است که از روزگاران کهن همواره مطرح بوده است و دیدم که اهل نظر آن را بسی بزرگ می‌شمارند و شأن آن‌را بلند می‌دارند و من آن را در کتب بسیاری و به عبارات گوناگون دیده بودم ولی کاملتر و تمامتر از آنچه در کتاب ابوالقاسم کعبی به‌نام «اوائل الادله»، آمده است ندیده بودم، پس آن را به همان گونه که بود از آنجا نقل کردم.

پس بدین گونه که می‌بینی حدوث جهان ثابت شد. حال باید دید که آیا حدوثِ جهان، ناگهانی و به‌یکبار بوده است یا اندك اندك و یکی پس از دیگری، چرا که هر کدام از این دوصورت، در عقل قابل پذیرفتن است. اگر بر همان‌گونه که هست، ناگهان، به‌وجود آمده باشد، پس آغاز جهان همان حدوث جهان است و اگر اندك اندك، و یکی پس از دیگری، به‌وجود آمده باشد، آغاز آن، همان چیزی است که از آن به‌وجود آمده است و این مسئله از قلمروِ عقل بیرون است و در آن بر عقل نمی‌توان اعتماد کرد. به‌ناچار باید از قرآن و حدیث (سمع و خبر) سود بُرد. و مردمان، در این مسئله اختلاف دارند: پیشینگان، و پس از ایشان اهل کتاب و آنگاه مسلمانان. و من در اینجا به یادکردِ آنچه روایت شده است و رجحان دارد می‌پردازم و آنچه موافق حق است، ان شاءالله عَزَّوَجَلَّ.

سخن در آغاز آفرینش

در کتابی منسوب به‌یکی از پیشینگان که مردی است به‌نام افلوطرخُس و در آن به یادکردِ اختلاف فلاسفه پرداخته و نام کتاب او «کتاب مایرضاهُ الفلاسفة من الآراءِ الطبیعیة» است، چنین خواندم که وی حکایت کرده بود از تالیس مِلطی که عقیده داشته است مبدأ موجودات آب است، از آب جهان آغاز می‌شود و بدان انحلال خواهد یافت. آنچه او را به‌این اندیشه واداشته است این است که او منشأ همه جانوران را از جوهری تر ـ که همان منی است ـ یافته است پس ناگزیر مبدأ جمیع موجودات را از رطوبت و تری دانسته که هرگاه رطوبت از میان برخیزد و خشك شود حیات باطل شود.

و نیز حکایت کرده است که فیثاغورس ـ که از مردم شامیا بوده و اوست که فلسفه را بدین نام نامیده و تالیس کسی است که آغازگر فلسفه است ـ عقیده داشته است که مبدأ جهان «اعدادِ متعادلات» است و او این اعداد متعادلات را «تالیفات» و «هندسیات» می‌خواند و بعضی از آنها را اسطقسات نامیده است و می‌گوید «واحدة» و «ثانیه» را در مبادی حد و نهایتی نیست و معتقد است که یکی از این مبادی علّت فاعلهٔ خاصیّه[1] است

۱) اصل: الحاصبه؛ چاپی: الخاصّه؛ متن را ما از *الآراءِ الطبیعیه*، ص ۱۰۰، اختیار کردیم.

که همان الله عزوجل است و دومی عقل است و سومی عنصر که عبارت است از جوهر قابل انتقال[1]. و این جهان که به ادراكِ بَصَری درمی‌آید، برخاسته از همین عنصر است. و او معتقد است که طبیعتِ عدد به ده (عشره) که رسید منتهی می‌شود. و چون به ده رسید رجوع به واحد دارد و عقیده دارد که عشره (ده) بالقّوه از چهار (اربعه) موجود است و چنان است که هرگاه اعداد از یك تا چهار گرد آید عدد عشره (ده) استکمال یافته است. و ابنِ رزّام این فصل را در «کتاب النقض علی الباطنیة» یاد کرده است.

افلوطرخس گوید: و بدین‌گونه فیثاغورثیان[2] در باب عدد چهار، قایل به قسمی عظیم بودند و در این باب از این شعر گواهی می‌آورند که:

سوگند به حقِ آن چهار، که تدبیرگرِ نفوسِ ماست و اصلِ هر طبیعتی است.
و پیوسته در سَیَلان است.

هم بدان‌گونه است نفْس که در وجودِ ما ترکیب‌یافته از چهار چیز که عبارتند از عقل و علم و رأی و حواس، و از اینهاست که هر صناعتی برخاسته و هر پیشه‌ای. و از رهگذر آنهاست که ما نفوسِ خویش را احساس می‌کنیم. پس عقل همان یك (واحده) است از آن‌روی که عقل به‌تنهایی اراده می‌کند[3] و آن دومی که محدود نیست[4] علم است، زیرا که هرگونه بُرهان و اقناعی از جانب اوست. و امّا سومی رأی است، چرا که رأی از آن جماعت است و چهارمی عبارت است از حواس.

و از هراقلیطس[5] حکایت کرده است که او مبدأ هر چیز را آتش می‌پنداشته است و بازگشتِ همه چیز را بدان. که چون آتش فروکش کرد جهان شکل گرفت و در آغاز آتش انبوه چون فشرده شود و مجتمع گردد به‌گونهٔ زمین درآید و چون زمین متحلّل شود

۱) اصل: و هوالجوهر القابل للانتقال، در اصل *الآراء*، ص ۱۰۰، چنین است: «والآخر هوالعنصر القابل للانفعال» که بهتر است، باتوجه به‌اینکه عنصر را به‌معنیِ هیولی به‌کار می‌بَرَد و در دنبالِ مطلب هم می‌گوید: «برخاسته از همین عنصر است».

۲) اصل: الفویا عوریون که تصحیفِ الفوثا غوریون است و عیناً این مطلب در نسخهٔ باقی‌مانده از *الآراءِ الطبیعیة* فلوطرخس (چاپ عبدالرحمن بدوی) در: ارسطوطالیس، *فی‌النفس*، ص ۱۰۱، آمده است و در آن کتاب مانند بسیاری دیگر از متون فلسفی کهن فیثاغورث به‌صورت فوثاغورث یا بوثاغورس دیده می‌شود، برای نمونه به فهرست اعلام همان کتاب مراجعه شود.

۳) اصل: «وذلكَ انَّ العَقْلَ انّما یجری وَحْدَهُ»، ولی در متنِ *الآراء*، ص ۱۰۱، آمده است: «و ذلك اَنَّ العَقْلَ اِنّما یُرِیدُ وَحْدَهُ»

۴) اصل: «لیست بمحموده». ما صورتِ درست را که «لیست محدودة» است از متن *الآراء*، ص ۱۰۱، اختیار کردیم.

۵) براقلیطس که تصحیفِ یراقلیطس (هراقلیطس) است. مراجعه شود به فهرستِ *الآراء* و نیز متن کتاب.

و به‌وسیلهٔ آتش اجزای آن پراکنده گردد تبدیل به آب می‌شود و آتش مایهٔ تحلیل اجسام و برانگیختن[1] آنهاست.

و از انقسمانس[2] حکایت کرده است که وی عقیده داشته است هوا مبدأ موجودات است، همه از هوایند. و انحلال موجودات نیز به هواست به‌مانند نفسی که در ماست و هواست آن چیزی که روح را در ما حفظ می‌کند. و [روح] و هواست که همه عالم را نگاه می‌دارند و روح و هوا، با هم گفته می‌شوند. زیرا به یك معنی‌اند و سخنی متواطی است.

و از انقساغورس[3] حکایت کرده است که عقیده داشته است مبدأ موجودات «متشابه الاجزاء» است و هستی کائنات بغذایی است که از آن تغذیه می‌کنند و از این کائنات است که معنیِ «متشابه‌الاجزاء» حاصل است.[4] و در نزدِ او ادراك اشیا به عقل است نه به حس که عبارت است از اجزای غذا، و بدین‌جهت متشابه‌الاجزاء، خوانده شده است که این اندامهای تکوین یافته از غذا متشابه‌اند، بعضی شبیه بعضی دیگر. پس بدین سبب متشابة‌الاجزاء خوانده شده است و او این متشابه‌الاجزاء را مبدأ موجودات دانسته و متشابه‌الاجزاء را عنصر (هیولی) قرار داده است.

و از ارسلاوس حکایت کرده است که او عقیده داشته است مبدأ عالم چیزی است که آن را نهایتی نیست و در این بی‌نهایت گاه تکاثف (انبوهی) و گاه تخلخل[5] (ناانبوهی) روی می‌دهد و از آنجاست که چیزی تبدیل به آب می‌شود و چیزی تبدیل به آتش.

و از ابیقورس[6] حکایت کرده است که وی عقیده داشته است که [مبدأ] موجودات اجسامی است قابل ادراك و تعقّل که خلأ و کون در آنها راه ندارد[7] و این اجسام سرمدی هستند و فساد و شکستگی و درهم‌پاشی بدیشان راه ندارد و در اجزای آنها خلافی راه

۱) اصل: تثیرها و در *الآراء*، ص ۱۰۲: تنیرها.

۲) اصل: الغمامُس، متن از *الآراء*، ص ۹۸.

۳) اصل: انفساغورس. هوار آن را به فیثاغورس اصلاح کرده که غلط است و درست آن همان انقساغورس است که در *الآراء* نیز آمده است.

۴) عبارت اصل قدری مفصّل‌تر بوده و مؤلف ما آن را تلخیص کرده است (*الآراء*، ص ۹۸).

۵) تکاثف (انبوهی) و تخلخل (ناانبوهی): تکاثف عبارت است از حالتی که در اجزای یك شیء مرکب، گسستگی وجود نداشته باشد و ناانبوهی یا تخلخل حالتی است که حجم شیء افزونی یابد بی‌آنکه چیزی از خارج ضمیمهٔ آن شود مراجعه شود به *تعریفات* جرجانی، ص ۴۶ و ۵۸.

۶) متن: ابقورس.

۷) متن: «کان یری الموجودات اجساماً مدرکة عقولاً لاخلاء فیها ولاکون.» و در متن *الآراء*، ص ۱۰۲ آمده: اجسام مدرکة عقلاً...

نمی‌یابد و استحاله نیز در آنها راه ندارد و این اجسام به عقل قابل ادراك‌اند و نه به حواس. و این اجسام قابل‌تجزیه نیستند و معنی سخن او که می‌گوید اینها قابل تجزیه نیستند این نیست که این اجسامِ بسیار خُردند، بلکه به این معنی است که انفعال و استحاله در آنها راه ندارد.

و از انبادقلیس[1] حکایت کرده‌است که او به اسطقساتِ چهارگانه که عبارتند از آب و آتش و هوا و خاك اعتقاد نداشته است و او معتقد بوده است که دو مبدأ بیشتر وجود ندارد: «محبت» است و «غلبه»[2]، یکی عامل ایجاد است و دیگری عامل تفرقه.

و از سقراط بن سفرنسقس[3] و افلاطون بن آرسطو[ن][4] الاهی حکایت کرده است که آن دو عقیده به سه مبدأ داشته‌اند که عبارت است از الله و عنصر و صورت. مفسران برآنند که منظور ایشان از الله همان «عقل عالم» است و منظور از عنصر، «موضوعِ اول کون و فساد» است و معنیِ صورت جوهری است که در تخیلات تجسم ندارد[5].

و از ارسطاطالیس بن نقوماخس[6] صاحب منطق حکایت کرده است که او عقیده داشته مبادی عبارتند از: صورت و عنصر و عدم و اسطقسات چهارگانه و جسم پنجمی که عبارت است از اثیر[7] غیرمستحیل.

و از زینون بن مانساوس[8] حکایت کرده است که عقیده داشته است مبادی عبارتند از الله‌تعالی که علت فاعله است و عنصر که منفعل است و اسطقسات چهارگانه[9].

۱) اصل: اثماد قلیس.

۲) در باب نظریهٔ «محبت» و «غلبه»، ابن‌سینا در *شفا*، فصلی پرداخته و آن را ردّ کرده است، مراجعه شود به: *الشفا*، الطبیعیّات، السماء والعالم، چاپ قاهره، ص ۱۱۲.

۳) اصل: سقر نفس، متن از *الآراء*.

۴) صورت ارسطو [ن] از *الآراء*، و [ن] افزودهٔ عبدالرحمن بدوی مصحح کتاب *الآراء* است.

۵) اصل چنین است: زعم المفسّرون ان معنی قولهم الله هوالعقل العالم و معنی العنصر هوالموضوع الاول للکون والفساد و معنی الصورة جوهر لاجسم فی التخیلات» و اینك عین عبارتِ *الآراء* را با همان نقطه‌گذاری عجیب و غریب مصحح کتاب، استاد عبدالرحمن بدوی، در اینجا می‌آوریم: «والله هوالعقل؛ والعنصر هوالموضوع الاول للکون والفساد؛ والصورة جوهر، لاجسم له، فی التخییلات والافکار المنسوبة الی الله عزوجل: و اماالعلة الاولی فهو عقل هذاالعالم.» *الآراء* ، ص ۱۰۴.

۶) اصل: تنوماجس، متن از *الآراء* ، ص ۱۰۴.

۷) اصل: امر. صورت «اثیر» را از *الآراء* اختیار کردیم.

۸) اصل: دنوهرماوس، اصلاح از *الآراء*.

۹) عبارتِ *الآراء* با متن ما در اینجا قدری متفاوت است: امّا زینون بن مانساوس.. فانه کان یری ان المبادئ هی الله عزوجل، و هوالعلة الفاعلة؛ والعنصر و هوالمنفعل. و ان الاسطقسات اربعة.

این است مجموعهٔ آنچه افلوطرخس از اقاویل فلاسفه در باب مبادی نقل کرده است.

و ایّوب الرهاوی در «کتاب التفسیر» عقیده دارد که مبادی عبارتند از عناصر مفرده، یعنی: گرمی و سردی و تری و خشکی. پس از ترکیب گرما و خشکی، آتش تکوین یافته و از ترکیب سردی و تری[1] هوا تکوین یافته و از ترکیب سردی و تری آب تکوین یافته و از ترکیب سردی و خشکی خاك تکوین یافته و این عناصر مرکبه حاصل شده است و آنگاه از ترکیب این عناصر مرکبه جانور و گیاه به‌وجود آمده است.

* در یادکردِ آنچه اهل اسلام از پیشینگان در این باب نقل کرده‌اند

زرقان در «کتاب المقالاتِ» خویش حکایت کرده است که ارسطاطالیس قایل است به هیولایی قدیم و نیرویی که پیوسته همراه اوست و جوهری که پذیرای اعراض است. و او عقیده دارد که هیولیٰ نیرو (قوه) را به جنبش درآورده و از آن سردی به‌وجود آمده است. سپس دیگرباره آن‌را به جنبش درآورده است و از آن گرمی حادث شده است و آنگاه، جوهر، پذیرای این دو گردیده است. و گوید: ارسطاطالیس، کیفیتِ احداث حرکت به‌وسیلهٔ هیولیٰ را تشبیه کرده است به احداث فعل توسطِ انسان، که انسان در آغاز فاعل این فعل نبود. و فعل عَرَض است و چیزی است جز انسان. همچنین هیولی اعراضی را ایجاد کرده است که آن اعراض غیر از اوست. و نمی‌توان گفت چگونه آن را احداث کرده است، همان‌گونه که نمی‌توان گفت این حرکت از انسان چگونه حاصل شد؟

و از جالینوس حکایت کرده است، که او قایل به طبایع اربعه بوده است و عقیده داشته است که جهان پیوسته از این چهار تهی نیست. و [زرقان] گوید: و دیگر فلاسفه قایل به طبایع اربعه‌اند و پنجمینی نیز با آنها که به خلاف آنهاست. و اگر آن پنجمین نبود، طبایع، با تضادّی که در ذاتِ آنهاست، ائتلاف حاصل نمی‌کردند.

و [زرقان] گوید که هرمس عقیده‌ای شبیه همین عقیدهٔ فلاسفه دارد و ثابت کرده است که جهان بی‌جنبش بوده است و سپس جنبش آغاز کرده است. و جنبش *معنایی* است و آن عبارت است از زوال و انتقال. و سکون، فعل نیست.

و [زرقان] گوید: بلعم‌بن باعـورا گفته است: جهان قدیم است و مدبّری دارد که

۱) چنین است در متن و ظاهراً: از ترکیب گرمی و تری.

به تدبیر جهان می‌پردازد و این مدبّر، از همهٔ جهات، خلافِ جهان است[1]. و او اثبات حرکتها کرده است و گفته است: حرکتِ نخستین همان حرکتِ دومی است که اِعاده می‌شود، زیرا در نظر او حرکت در اصل عالم است و عالم در نظرِ او قدیم است.

و [زرقان] گوید که اصحاب اصطرلاب، گفتاری شبیه گفتار بلعم دارند با این تفاوت که ایشان را عقیده بر آن است که جهان پیوسته متحرك به حرکاتی است که آنها را نهایتی نیست. و اینان منکر آنند که حرکت را آغاز و انجامی باشد، چرا که حرکت امری مُحدَث نیست.

و [زرقان] گوید: «اصحاب جُثه»[2] برآنند که جهان، قدیم بوده است و همواره دارای صورت، به‌گونهٔ جُثه‌ای مُصْمَت (پیکری یك‌رنگ). پس این «جُثه» منقلع [از اصل جدا] شده است و خلق در کمونِ آن نهفته بوده است و ظاهر شده است به‌همان‌گونه که از نطفه و تخم مرغ و دانه، جانور و پرنده و گیاه بیرون می‌آید.

و [زرقان] گوید: «اصحاب جوهره» گویند که جهان جوهره‌ای قدیم است و ذاتی یگانه دارد (اَحَدیّةُ الذات) و دگرگونی جهان به‌میزان التقاءِ جوهره و حرکات آن بستگی دارد، هرگاه دو جزء باشند گرم است و چون سه جزء شود سرد خواهد بود و چون چهار شود تبدیل به رطوبت می‌شود و اینان برآنند که همواره حرکتی قبل از حرکتی وجود داشته تا [بی]نهایت[3].

و ناشی[4]، مذاهب اینان را در عبارتی گرد آورده است و گفته است اینان چهار گروه‌اند: گروهی قایل به قدم طینت و حدوث صبغه‌اند و گروهی قایل به حدوث طینت و صبغه‌اند و گروهی شك کرده‌اند و ندانسته‌اند که آیا قدیم است یا حادث. زیرا دلایل درنظر ایشان، از دو سوی، یکسان است. و جالینوس گفته است: مرا چه کار بدان که قدیم است یا حادث که مرا در صناعتِ پزشکی نیازی به آن نیست.

در یادکردِ مقالاتِ ثنویه و حرّانیه

اصل اعتقاد اینان، برروی‌هم، این است که مبدأ جهان دو چیز است: نور و

۱) گویا ابن کمونه به همین سخن نظر داشته که شُبههٔ معروف خویش را به‌وجود آورده است. مراجعه شود به مقدمهٔ مترجم.

۲) اصحاب جُثه، گویا همان اصحابِ هیولیٰ در تعبیرات دیگران است.

۳) متن چنین است: وز عم [یعنی اصحاب الجوهره] ان حرکة قبل حرکة الی ما نهایة.

۴) در باب ناشی به ص ۱۸۷ مراجعه شود.

ظلمت، و نور در بلندترین بالا بود و ظلمت در فروترین فرود. نوری ناب و ظلمتی ناب که هیچ بر یکدیگر مماس نبودند. به‌گونهٔ سایه و خورشید. پس به یکدیگر آمیختند و از آمیزش آن دو، جهان با همهٔ آنچه در آن است پدید آمد. این است آنچه وجهِ جامع عقاید ایشان است. آنگاه اختلاف کرده‌اند. ابن‌دیصان بر آن است که نور آفریدگار خیر است و ظلمت آفریدگار شر است، و این در دنبالِ نظر اوست که معتقد است نور زنده است و حسّاس و ظلمت موات است، از موات چگونه رواست که فعلی صادر شود؟ و او چون دید که فرقه‌ها و شاخه‌هایی در آیینِ مانویت و دیصانیت، ایجادِ تناقض و تباهی کرده است، خود مذهبی ایجاد کرد و بر آن شد که این‌دو موجود نوری و ظلمتی، قدیم‌اند و با اینان چیز سومی هست که آن نیز قدیم است و پیوسته خلاف آن‌دو است. و بیرون از بیرونِ آن‌دو،[1] و هم‌اوست که این‌دو موجود را به مشابکت و امتزاج واداشته است و اگر آن تعدیل‌کننده (مُعدِّل) میان آنها نبود، در جوهر این‌دو جز تباین و تنافر چیزی وجود نداشت.

و کنّان بر آن است که اصل قدیم سه‌چیز است: خاک و آب و آتش، جز اینکه تدبیرکنندهٔ این‌سه دوچیز است: خیر و شر.

وامّا حرّانیان، در این داستان، با ایشان اختلاف دارند: احمد بن الطیب در رساله‌ای که به یادکردِ مذاهب ایشان اختصاص داده است، آورده که اینان اجماع دارند بر اینکه جهان را علّتی هست که پیوسته وجود دارد و اینان برآنند که مدبّرات جهان هفت است و دوازده. و اینان قایل به هیولی و عدم و صورت و زمان و مکان و حرکت و قوّه‌اند بدان‌گونه که ارسطاطالیس در کتاب سمع‌الکیان آورده است. و زرقان بر آن است که اینان قایل به قولِ مانویه‌اند. و بعضی گفته‌اند که مذهبِ حرّانیان، ناموسِ مذهبِ فلاسفه است و آنچه که هیچ‌کس را جسارت آن نبوده است که خلافِ آنان اظهار دارد.

امّا مجوس، گروه‌های بسیارند، و اینان را سبک‌مغزیی عظیم است و تُرّهاتی که از حد و مقدار متجاوز است که آگاهی بر آن امکان‌پذیر نیست. بعضی ازینان همان عقاید ثنویه را دارند و گروهی بر مذهب حرّانیان و خرمیّه‌اند، بعضی از ایشان خویش را در استتار اسلام می‌دارند و می‌گویند: مبدأ عالم نور است و این نور خود به‌نسخِ پاره‌ای از خویش پرداخت و به‌ظلمت استحاله یافت.

امّا اهلِ چین، اکثریتِ ایشان ثنویان‌اند و نیز عدهٔ بسیاری از هم‌مرزهای ایشان از ترکان. و در میان ایشان بعضی هم مُعطّله‌اند، آنان که به قدمِ اعیان قایل‌اند و اینکه

۱) لم یزل خلا فهما و خارجاً عن خارجهما.

جهان را صانعی نیست و مدبّری ندارد.

و هندیان اصناف بسیارند که عبارتند از: براهمه و سمنیّه و معطلهٔ دیگری که قایل به توحیدند جز اینکه اینان نبوّت را انکار می‌کنند. و گروهی از ایشان مهادرزیه‌اند و برآنند که جهان را سه مبدأ برادر است: یکی مهادرز بود و دو برادرش درحق او نیرنگ ساز کردند و مرکبش او را به‌زمین زد و او افتاد و مرد. پس آن‌دو برادر پوست او را از تنش باز کردند و بر سراسر جهان گستردند و این زمین از پوستِ او پدید آمد و از استخوانهایش کوهها و از خونِ او رودخانه‌ها و نهرها و از موی او درختان و گیاهان.

این است آنچه از مذاهبِ ساکنان زمین و پیشینگان در این باب به ما رسیده است.

و ما پیش از این به تباهی مذاهب ایشان و مذهب کسانی که قایل به قدم عالم‌اند یا مبدئی همراه باری‌تعالی برای جهان قایل‌اند، اشارت کردیم تااندازه‌ای که خود مایهٔ بی‌نیازی و کفایت است.

و این داستانها، همه، اگر از مقولهٔ رمز[1] و لغز و تمثیل نباشد یا روایتی از یکی از کتابهای ایزدتعالی یا منقول از یکی از پیامبران او یا برطبق آنچه از ایشان نقل شده است و همهٔ عقول بر آن گواهی ندهند، مردود است و غیرقابل‌قبول و باید آن را حمل بر دروغگویی قایلش کرد و از تزویرِ بدعتگزاران به‌شمار آورد و در افزونی تکرار و بازگویی، سود بسیاری نیست. و چون نفسِ خویش را در مسئلهٔ حدوث عالم، تمرین داده باشی، از فرورفتن در ریزه‌کاریها و شاخه‌های بحث که بر اساس قدم عالم استوار شده است، بی‌نیاز خواهی بود. چرا که هرگاه، بنیادِ آن سست و نااستوار شود، شاخه‌ها و پایه‌های آن پایدار نخواهد ماند.

* در یادکردِ مقالات اهل کتاب در این باب

در کتابی که نام آن «شرائع الیهود» است چنین خواندم که جماعتی از دانشمندان ایشان بحث و فرورفتن در این مسئله را نهی کرده‌اند و برآنند که انسان نباید در آنچه مایهٔ شگفتی او می‌شود و بر او نهفته است جستجو کند. و بعضی از ایشان برآنند که چیزی که خدای‌تعالی در آغاز آن را آفریده است هفده چیز بوده است و خدای‌تعالی آنها را بی‌نطق و بی‌حرکت و بی‌فکر و بی‌زمان و بی‌مکان آفریده است. و آنها عبارتند از: مکان و زمان و باد و هوا و آتش و آب و خاک و ظلمت و نور و عرش و آسمانها و

۱) اصل: زمراً اوالغازاً.

روح‌القدسی و بهشت و دوزخ و صورِ جمیع خلایق و حکمت[1] و گوید که آفریدگان او دارای جهات ششگانه‌اند و او محصور میان این شش‌جهت است که عبارتند از: پیش و پس، بالا و پایین، راست و چپ. و گروهی از ایشان بر آنند که نخستین چیزی که خدای آفرید بیست‌وهفت چیز بود. همین هفده را به‌ضمیمهٔ این چیزها یاد کرده است: «کلام موسی که آن را شنید، و مجموعهٔ آنچه پیامبران دیده‌اند، و منّ و سلوی و ابر و چشمه که ازبرای بنی‌اسرائیل ظاهر شد و شیاطین و لباسی که بر تن آدم و حوّا پوشاندند و کلام جبّار که بدان با بلعام سخن گفت[2].» چنین از ایشان حکایت کرده‌اند و در نخستین سِفرِ تورات به عبری چنین آمده است: «برشت بارا ایلوهیم اث هشومائم واث هو اورس و هو اورس هو ننو ثوهم و حوشخ علی هی تهوم.» یعنی: نخستین چیزی که بیافرید آسمان بود و زمین و زمین جزیره‌ای بود تهی و تاریک بر رویِ آب. و بادِ خدای بر روی زمین می‌وزید. مفسّران آن را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند و نمی‌دانم چرا با آنچه از تورات حکایت کرده‌اند، اختلاف دارد. شاید آنچه یاد کرده‌اند از بعضی از اسفار ایشان است، چرا که تورات مشتمل بر کتابهایی است از کتب انبیا و خدای داناتر است.

امّا نصارا: دین ایشان در این مسئله همان دین یهود است. چرا که ایشان تورات را قرائت می‌کنند و بدانچه در آن آمده است اقرار دارند.

و صابئان در مذهب خویش متحیران‌اند.[3] بیشتر مردم بر آنند که دین ایشان دینی است میان دین یهود و نصارا. و اگر چنین باشد پس عقیدهٔ ایشان نیز همین خواهد بود. و زرقان حکایت کرده است که صابئان قایل به نور و ظلمت‌اند به‌همان‌گونه که منانیّه (مانویه)[4] بدان اعتقاد دارند و خدای داناتر است.

* در یادکردِ گفتار اهل اسلام در مبادیِ آفرینش و روایاتی که در این باب آمده است

حسن بن هشام در بلد[5] ما را روایت کرد و گفت که ابراهیم بن عبدالله العبسی مرا

۱) چنین است در متن و ظاهراً باید یکی از این آفریده‌ها از قلم افتاده باشد، زیرا مؤلف شانزده تا را نام می‌برد.

۲) از ۱۰ چیز ۹ تا را آورده، شاید چیزی در متن افتاده است.

۳) متن: «والصابئون محرون فی مذهبهم.»

۴) المنانیه: منسوب به مانی است برخلاف قیاس زبان عربی، مراجعه شود به *مفاتیح‌العلوم*، خوارزمی، چاپ فان‌فلوتن، ص ۳۷.

←

روایت کرد از وکیع از اعمش از ابی‌طبیان از ابن‌عباس (رض) که گفت: نخستین چیزی که خدای آفرید قلم بود. سپس بدو گفت: «بنویس!» او گفت: «پروردگارا چه بنویسم؟» گفت: «قَدَر.» پس قلم جاری شد بدانچه هست از آنگاه باز تا روز رستاخیز.

آنگاه گوید: سپس *نون* را آفرید، و زمین را بر روی آن بگسترد. پس بخارآب برخاست و از درون آن آسمانها بشکافت. پس *نون* مضطرب شد و زمین لرزید و با کوهها استوار گردید و کوهها، تا رستاخیز، بر روی زمین منفجر خواهند شد.[1]

و عبدالرحمن بن احمد مروزی، در مرو، ما را روایت کرد از سرّاج از محمد بن اسحق از قتیبة بن سعد از خالد بن عبدالله بن عطا از ابی‌الضحا [ك] از ابن‌عباس(رض) که گفت: نخستین چیزی که خدای‌تعالی بیافرید قلم بود، پس بدو گفت: «بنویس آنچه تا روز رستاخیز خواهد بود.» سپس *نون* را بیافرید و زمین را بر روی آن بیفشرد. و خدای‌تعالی می‌گوید: «نون و قلم و آنچه می‌نویسند.» (۶۸:۱)

و محمد بن سهل در اسوار[2] مرا روایت کرد از ابوبکر بن زیّان از عیسی بن حمّاد[3] از لیث بن سعد از ابوهانی از ابو عبدالرحمن الحُبُلی[4] از عبدالله‌بن عمر از رسول(ص) که گفت: «نوشت خدای مقادیر[5] هرچیز را، پنجاه‌هزار سال پیش از آنکه آسمانها و زمین را بیافریند.» و روایات از ابن‌عباس(رض) مختلف است. ازجمله از او روایت کرده‌اند که «نخستین چیزی که خدای آفرید قلم بود.» و سعید بن جبیر از او روایت کرد که «نخستین چیزی که خدای‌تعالی بیافرید عرش و کرسی بود.» و روایت کرد که «نخستین چیزی که خدای بیافرید نور و ظلمت بود.» و از حسن، خلاف همهٔ اینها را روایت شده‌ایم که گفت: «نخستین چیزی که خدای آفرید عقل بود.» و از او روایت کرده‌اند که «نخستین چیزی که خدای آفرید ارواح بود.» و در روایت ابوالولید از ابوعوانه از ابوبشر از مجاهد آمده است که گفت: «آغاز آفرینش عرش بود و آب و هوا، و زمین از آب آفریده شد.»

←

۵) بلد: نام شهری است در نزدیکی موصل که به‌روایت حمزهٔ اصفهانی اسم فارسی آن شهرآباذ بوده‌است. مراجعه شود به: یاقوت، *معجم‌البلدان*، ج ۱، ص ۴۸۱.

۱) متن: «وان الجبال تنفجر علی الارض الی یوم‌القیامة.»

۲) شاید اسوان.

۳) اصل: «حدثنا دعیه عیسی‌بن حمّاد.»

۴) اصل: محلی و منظور: ابوعبدالرحمن الحُبُلی است از رُواتِ مصر. مراجعه شود به الجرح و التعدیلِ رازی، ج ۲ (۲)، ص ۱۹۷.

۵) متن: «کتب‌الله بقادر کل شیء» و در حاشیه نوشته شده است: «کذا فی‌الاصل.» اصل حدیث چنین است: کتَب‌الله مقادیر الخلایق... الخ رجوع شود به کنزالعُمّال، ج ۱، ص/۱۰۸.

و از حاتم بن سندی در تکریت شنیدم که روایت کرد از احمد بن منصور رمادی از عبدالرزاق از معمر از زُهری از عُروه از عایشه(رض) که گفت پیامبر(ص) گفت: «فرشتگان از نور آفریده شدند و پریان از زبانهٔ آتش بی‌دود و آدم به‌همان‌گونه که ازبرای شما توصیف شده است.» امّا حدیث حمّادبن سلمه از یعلی بن عطا از وکیع بن حُرس از عمویش ابو رزین عقیلی که گفت به‌پیامبر گفتم: «ای پیامبر خدای پروردگار ما پیش از آنکه آسمانها و زمین را بیافرینند کجا بود؟» گفت: «در عمائی بود که نه در زیر آن هوا بود و نه بر روی آن. سپس عرش خویش را بر روی آب آفرید.» حال اگر این روایت صحیح باشد و تأویل کسانی که عماء را به ابر و میغ تأویل کرده‌اند استوار داشته شود، دلیل آن خواهد بود که آفرینش آن ابر مذکور در قرآن و خبر، قبل از آفرینش آسمانها و زمین بوده است.

و از پیامبر روایت کرده‌اند که گفت: «خداوند کتابی نوشت، دوهزار سال پیش از آنك خلق را بیافرینند و آن را بر روی عرش نهاد» اگر این روایت درست باشد، دلیل آن است که عرش را قبل از سایر خلق آفریده است.

و در کتاب ابی‌حذیفه از جبیر از ضحّاك از ابن‌عباس(رض) روایت شده است که: «خدای‌تعالی چون خواست آب را بیافریند یاقوتی سبز از نور بیافرید.» و آنگاه به توصیف طول و عرض و آسمانهٔ آن به‌گونه‌ای پرداخت که خدای داناتر است. پس گفت: «پس خداوند جبّار لحظه‌ای در آن نگریست. به‌گونهٔ آبی درآمد که هرنگ‌هرنگ می‌زد (یترقرق) و در هیچ پایاب و ژرفابی ثابت نمی‌ماند، از بیم خدای‌تعالی می‌لرزید. سپس خدای باد را آفرید و آب را بر پشت باد نهاد. سپس عرش را آفرید و بر پشت آب نهاد و این است سخن خدای‌تعالی که "و بود عرش وی بر آب" (۷:۱۱)» و عبدالرزاق از معمر از اعمش از ابن‌جبیر روایت کرده است که گفت: از ابن‌عباس(رض) جویا شدم درباب این سخن خدای‌تعالی که «و بود عرش وی بر آب»، که پس آب، پیش از آنکه چیزی بیافرینند، بر روی چه قرار داشت؟ گفت: «بر روی باد.» اگر روایت ضحاك صحیح باشد دلیل این است که نون قبل از آفرینش آب آفریده شده است.

امّا محمد بن‌اسحاق ــ و او نخستین کسی است که کتابی درباب آغاز آفرینش پرداخته است ــ در کتاب خویش درباب سخن خدای‌تعالی که «و اوست آن خدای که بیافرید آسمانها و زمینها را در شش‌روز این جهان و بود عرش وی بر آب جنبان» (۷:۱۱) گوید: پس بود هم بدان‌گونه که وصف کرد خدای‌تعالی خویش را، زیرا چیزی نبود جز آب که عرش ذوالجلال والاکرام و عزّت و سلطان بر آن بود. پس نخستین چیزی که بیافرید نور و ظلمت بود و میان آنها تمایز نهاد. ظلمت را شبی تاریك و سیاه نهاد و نور را روزی روشن و دیداری. سپس آسمانهای هفت‌گانه را برافراشت. از دخانِ آب، تا آنگاه

که بالا گرفتند. آنگاه زمین را بگسترد و با کوهها استوار کرد «و روزیها را در آن مقرّرکرد.» (۱۰:۴۱) و «سپس در آسمان استویٰ کرد که به‌گونهٔ دخانی بود.» (۱۱:۴۱)

هیچ‌یك از مسلمانان و کسانی که به کتاب و رسالتی ازسوی خداوند ایمان دارند در این مسئله اختلاف ندارند که آنچه جز خداست مخلوق است و مُحدث، اگرچه درباب آفرینش و احداث سخنی نرفته باشد. و همانا قصدِ ما آن است که نخستین آفریده را بازشناسیم اگر امکان داشته باشد.

روایات از وهب بن منبّه و جز او و از فرزندان اهل کتاب مختلف است. از عبدالله بن‌سلام روایت شده است که «خدای نوری بیافرید و از آن نور ظلمتی بیافرید و باز از آن ظلمت نوری بیافرید و از آن نور آبی بیافرید و از آن آب همه اشیاء را می‌آفریند.» و از وَهب بن‌منبّه روایت شده که گفت: در میان چیزهایی که خدای‌تعالی بر موسی بن‌عمران فرو فرستاده است چنین یافتم که خدای‌تعالی چون خواست که خلق را بیافرینند، روح را بیافرید، سپس از روح هوا را بیافرید، آنگاه از هوا نور و ظلمت را بیافرید، سپس از نور آب را بیافرید و آنگاه به آفرینش آتش و باد پرداخت و عرش او بر آب بود.

و از بعضی از شیعیان شنیدم که بر آن بودند که نخستین چیزی که خدای بیافرید نور محمد و علی بود. و اینان در این باب روایتی نیز نقل می‌کنند و خدای به‌حقیقتِ آن داناتر است.

و حکیمان عرب و کسانی از عرب که بر آیین یکی از پیامبران الاهی بوده‌اند، در اشعار و خطبه‌های خویش چگونگی آغاز آفرینش را یاد کرده‌اند ازجمله سخن عدی بن‌زید عبادی است که وی نصرانی بوده است و کتب را می‌خوانده است:

بشنو سخنی، مگر آنکه روزی آن را بازگو کنی / سخنی از عالم غیب آنگاه که پرسنده‌ای از تو جویا شود / که چگونه خداوندِ جهان، نعمتِ خویش را در میانِ ما آشکار کرد / و آیات نخستین خویش را به ما شناسانید: / در آغاز بادها بود و آبهای خیزابی / و تاریکیی که هیچ روزنه و شکافی در آن نبود / پس فرمان داد به تیرگی سیاه تا بشکافت / و آب را از کاری که پیشه‌اش بود بازداشت / و زمین را گسترش داد. پس اندازه بخشید / در زیر آسمان، یکسان، آن‌گونه که کرد / و خورشید را رهگذاری کرد آشکارا / میان روز و شب که برافزوده بود / آفریدگان خویش را در شش روز آفرید / و واپسین چیزی که بیافرید انسان بود.

و ایرانیان از دانشمندان آیین خویش و موبدانشان چنین حکایت کرده‌اند که

نخستین چیزی که خدای بیافرید آسمانها و زمین بود، آنگاه گیاه و سپس انسان.

* در یادکردِ درست‌ترین مذاهب در این باب

گوییم رای کسانی که یکی از ارکان (عناصر) را از دیگری قدیمتر می‌دانند نااستوار است و پُرخَلَل. زیرا که ایشان اختلاف دارند بر سر مسئلهٔ استحاله و فساد. پس چگونه رواست بنا بر گفتهٔ تالیس که آب نخستین باشد درحالی در نزد وی استحاله‌یافتهٔ از خاک‌ست. و یا بر رأیِ یراقلیطس آتش چگونه نخستین باشد در حالی که در نزد او، استحاله‌یافتهٔ از هواست و همچنین دیگر ارکان (عناصر)؟ یا چگونه در نظر ایشان تولّدِ حیوانی، یا ترکیب گیاهی، بدون اجتماعِ این اخلاطِ چهارگانه امکان‌پذیر است؟ زیرا آنچه دارای طبیعت واحده باشد او از جزِ حرکت طبیعی وی به‌وجود نمی‌آید. یا آن‌کس که پنداشته است نخست آفرینش بسایط است و آنگاه عناصر مرکّبه. این رای او به‌گونه‌ای آشکارا سخن او را باطل می‌کند، زیرا بسایط اعراض‌اند که قائم به ذات نیستند و ناگزیر باید حاملی داشته باشند، پس چگونه وجود آنان، بی هیچ حاملی، استوار تواند بود؟ هم از این‌گونه است سخن آن‌کس که نور و ظلمت را نخستین آفریده می‌داند، چرا که آن‌دو عَرَض‌اند نه جسم. و درست‌تر، بنا بر گفتهٔ اینان، همان است که انباذقلیس گفته است و آن تقدم اسطقسات چهارگانه است و تباهیِ این اندیشه در نظر مسلمانان روشن است، زیرا اسطقسات، بیرون از این نیست که یا اعَراض‌اند (و اگر عرض باشند، هرگز قیام به ذات ندارند) ویا اجسام‌اند (و ما تعریف جسم را قبلاً گفته‌ایم). پس حدوث مقارن آن خواهد بود ویا نه جسم‌اند و نه عَرَض، پس این درنظر مسلمانان غیرمعقول است. (مگر درمورد باری‌تعالی جلّ‌جلاله که او خلاف خلق خویش است از همهٔ جهات.) پس هنگامی که در نظر ایشان نه اجسام باشند و نه اعراض پس ناگزیر باید همان هیولای موهومِ مذهب ایشان باشد و آن چیزی است که اگر موهوم باشد اختلاف در آن روا نیست جزَ از شخصی که اهلِ عناد است. هم بدان‌گونه که وقوع اختلاف در امرِ معقول نیز روا نیست مگر از اهل عناد. با اینکه وَهْم چیزهایی را که حدّ و صفتی ندارند، ازقبیل رنگ و اندازه و بعضی اعراض محسوسه، در حصر نمی‌آورد. و برروی‌هم، تمامیِ سخن در این‌باب، مراعات اثرحدوث است در ماسوی‌الله. و چون این امر ثابت شد، دانسته است که هرچه مُحدَث است، به‌ناگزیر، آغازی دارد. و از آنجا که قولِ به حدوث جهان، جز از اهل توحید، شنیده نمی‌شود، پس بحث درباب آغاز آفرینش جز ازجهت ایشان نیست، و آنان، در نقل روایات از دانشمندانشان، در ظاهر اختلاف دارند

و در معنی متفق‌اند وقتی که امعان نظر کنند. اما آنچه از اهل کتاب، در این باب نقل شده است، اموری است محتمل. جزَ اینکه یقین و قطع بدانها نمی‌توان حاصل کرد مادام که کتاب مسلمانان و خبر پیامبر(ص) آن را تصدیق نکرده است. چرا که در عقاید اهل کتاب تحریف و تبدیل راه یافته است و به‌دلیل اینکه آن سخنان ایشان خلاف چیزی است که در آغاز تورات آمده است، در آغاز آفرینش.

پس آنچه عقل آن را ایجاب می‌کند این است که مکانِ هر چیزِ صاحب‌مکان، مقدمِ بر آن‌چیز است و نیز اینکه حرکت جز در جسم واقع نمی‌شود و جزَ در زمان یافت نمی‌شَود. و نیز این است که فعل اختیاری و تدبیر جز از زندهٔ دانا درست نیاید و این است که هیچ چیز نیست مگر اینکه از چیزی دیگر حادث شده است و این است که ارکان (عناصر) چهارگانه بر اجسام (جواهر) سبقت دارند. پس هرکس که این چیزهای نامبرده را قدیم بداند در جملهٔ مخالفان قرار دارد و آثار حدوث نشانی از برای نقض آرا و مذهب اوست. و آن‌کس که به حدوث آنها قایل باشد نیازی به مقدم داشتن یکی از اینها بر دیگری ندارد، درحالی‌که اقرار کرده است به اینکه خداوند زمان را بی‌زمان و مکان را در بی‌مکان و ارکان(عناصر) را بی ارکان(عناصر) از عدم به‌وجود آورده است مگر اینکه چیزی از کتب الاهی بر این مجموع بیفزاید. زیرا در هیچ کتابی یافت نمی‌شود که نخستین آفریده چیست تا برخلا ف آن به ردّ و ایراد و نقض و انکار برخیزد. و هر حادثی را ناگزیر غایتی هست که بدان منتهی می‌شود، مثل گفتار ما که می‌گوییم ساعت از روز است و روز از هفته و هفته از ماه و ماه از سال و سال از زمان و زمان از دهر. پس منتهی به زمان می‌شود و زمان غایتِ آن است. همان‌گونه که می‌گوییم فلان فرزند فلان است و فلان فرزند فلان، چنان‌که نسب پیامبر را به آدم می‌رسانند و آنگاه می‌گویند و آدم از خاک است. پس خاک آخرین است و همچنین است دیگر اشیاءِ حادثه، که ناگزیرآنها را غایتی هست. این چیزی است که آن را به‌عین مشاهده می‌کند و به‌همین‌دلیل بود که آنچه از اهل کتاب نقل شده است در قلمرو احتمال قرار گرفت.

بعضی از اهل اسلام بر این عقیده رفته‌اند که نخستین چیزی که احداث شده است «زمان علوی» است و آن وقتی است که در آن فعل به‌ظهور می‌رسد و از جنس زمان سفلی ــ که از حرکات افلاک به‌وجود می‌آید ــ نیست. سپس «مکانی» به‌وجود آمده است که غیرقابل تجزیه است و نیز متماسک نیست و آن فضاست و بسیط است و رونده تا خلأ و محیط است بر عالم. و گویند که هوا، ربطی به فضا ندارد، چرا که هوا جسم است و متجزّی و منتشر ولی خلأ متجزی و محسوس نیست. و معنیِ سخن او که می‌گوید «تجزّی» این است که چیزی از خلأ وارد عالم نمی‌شود مگر اینکه به‌ناگزیر در آن متحلّل

می‌شود و هوا میان آسمان و زمین است و هیچ چیز از آن تهی نیست و خلأ چیزی است که آسمان و زمین و هوا و سپس اجسام با اعراضشان در آن قرار دارند. چنین دیدم در بعضی از کتابهای ایشان و خدای داناتر است. پس هرگاه پُرسنده‌ای درباب آغاز آفرینش جویا شود، پاسخش این است که آنچه جز خداست مخلوق است. آری، پرسش تو از جهانِ عُلوی است یا از جهان سُفلی یا از آخرتِ موعود یا از جهانِ فانی؟ چرا که هرکدام از اینها را آغازی است و تجدد و حدوثی. پس اگر پرسند که جز دنیا و آخرت چیز دیگری هست؟ گوییم عرش و کرسی و فرشتگان و لوح و قلم و سِدرَةالمنتهی، همگی، مخلوق‌اند. و اینها نه از دنیا به‌شمار می‌روند و نه از آخرت. و همچنین بهشت و دوزخ و صراط و میزان و صور و اعراف و رحمت و عذاب، در نظر بسیاری از امّت اسلام، مخلوق‌اند، همچنین در نظر اهل کتاب. و اینها نه از شمار دنیایند و نه از شمار آخرت. حال اگر گفته شود که خدای‌تعالی می‌گوید: «ازبرای خدای است آخرت و این‌جهان.» (۲۵:۵۳) و چیزی جز این‌دو یاد نکرده است، در پاسخ گوییم که جز اینها از اشیاءِ دیگر یاد نکرده است با اینکه اکثر اهل تفسیر می‌گویند معنای آن این است که در این‌جهان و در آن‌جهان، فرمان، فرمان خدای‌تعالی است. و پیامبر فرموده است که پس از مرگ، جایی برای رضایت‌جویی وجود ندارد و بعد از دنیا جز بهشت و دوزخ چیز دیگری نیست، زیرا چیز دیگری جز آنها نیست. امّا این سخنان وقتی درست است که شناخته شود که دنیا و آخرت چیست؟ با اینکه جای عتابی، ازبرای کسانی که آنچه را برشمردیم از امر آخرت دانسته‌اند، باقی نیست. و در این امر سختگیریی وجود ندارد. اگر آنها را به همان‌گونه که در کتب الاهی آمده است اعتقاد داشته باشند. و سزاوار است که دانسته شود که آنچه جز دنیاست روحانی و شایان حیات است و ازبرای جاودانگی و بقا آفریده شده است. انحلال و فرسودگی را در آن راه نیست. به‌گفتهٔ خدای‌تعالی «و سرای آن‌جهان، در وی است زندگانی جاویدان اگر کار کنندی به علمشان.» (۶۴:۲۹)

* در یادکردِ آنچه از زندگان در عالم عُلوی نخست آفریده شده‌اند

دلیل بر اینکه نخستین چیزی که خدای‌تعالی ایجاد کرده است قلم و لوح است روایت ابوظبیان از ابن‌عباس است و سپس عرش و کرسی است بنا بر روایت مجاهد. و یکی گفته است که نخستین چیزی که آفریده شده است روح است و عقل بنا بر روایت حسن. چرا که در روایت ابن‌عباس چنین آمده است که به قلم گفت: «بنویس» و او گفت: «پروردگارا! چه بنویسم؟» و در حقیقت، امرو پاسخ جز از زنده‌ای خردمند روا نیست.

گفت: «سپس حجابهاست و از آنهاست غمام و نور و فرشتگان سپس رحمت و عذاب. یعنی بهشت و دوزخ و صراط و میزان و جز اینها از چیزهایی که یاد شده است.» و نخستین چیزی که از صاحبان حیات (حیوانات) در عالم سفلی آفریده است آب است و هوا، همان‌گونه که مجاهد گفت. و زمین از آب آفریده شد. و اینهاست ارکان جهان و سپس نور است و ظلمت. و کسانی هستند که میان نورِ علوی و نور سفلی فرق می‌گذارند بدین‌گونه که این‌یك جسمی است لطیف و آن‌دیگری روحی است خالص با اینکه میان ایشان بر سر اینکه روح آیا جسم است یا غیرجسم، اختلاف است. و ان‌شاءالله درباب خودش به‌گونه‌ای مشروح و مفسّر این مطلب خواهد آمد. پس اگر پرسنده‌ای جویا شود که «خلق از چه آفریده شده است؟» در پاسخ گفته شود که «خلق اجزایی است مختلف، پرسش شما از کدام‌یك از اجزای خلق است؟» و نباید به او پاسخ داده شود تا آنگاه که اشارت کند به آنچه ما خواسته‌ایم. پس اگر از خاك جویا شود، گفته خواهد شد که کفِ آب است همان‌گونه که در حدیث و خبر آمده است. و اگر پرسنده‌ای از آسمان جویا شود، گفته خواهد شد که از دخانِ آب. و اگر از ستارگان پرسش کند، گویند از روشنیِ روز و اگر از ارکانِ مرکّبه جویا شود، گفته خواهد شد که از بسایطِ مفردات است. و اگر از بسایط جویا شود، خواهند گفت ممکن است از چیزهایی که قبل از آن خلق شده است آفریده شده باشد و ممکن است که از ناچیز آفریده شده باشد، زیرا ما دیده‌ایم که خدای‌تعالی چیز را از چیز و از ناچیز خلق می‌کند. و ما پیش از این به دلیل اثبات کردیم که جز خدای‌تعالی هیچ‌چیز نیست مگر آنکه مخلوق خدای است و خدای آن را از عدم به وجود آورده است آن‌گونه که خواسته است. و نیازی به تکرار سخن در این‌باره نیست، به‌گفتهٔ خدای‌تعالی: «نو آفرینندهٔ آسمانها و زمینها» (۱۱۷:۲) و گفت: «بیافرید هر جنبنده‌ای را از آب» (۴۵:۲۴) و گفت: «بیافرید شما را از یك‌تن» (۱:۴) و گفت: «آفرید آدم را از گل خشك همچون سفال و آفرید پدرِ پریان را از افرازهٔ آتش با اشتعال.» (۱۴:۵۵) با دیگر توصیفهایی که کردیم که او آن را از خلقی که پیش از آن آفریده بود آفرید. و همچنین کارهایی را به‌وسیلهٔ سبب انجام می‌دهد و گاه بی سبب موجب. خدای‌تعالی گوید: «و از آسمان باران فرستاد، پس بدان باران شما را بَرهایِ زمین و درختان داد و آن را قوتِ شما کرد.» (۲۲:۲) پس خبر داد، خدای عزوجل، که سببِ اخراج میوه و گیاه فرود آمدن باران را قرار داده است. و همچنین سبب تکوین انسان را، نطفه قرار داده است و نیز دیگر چیزهایی که ایجاد و احداث می‌کند. حال آنکه اُمّهاتِ این اسباب را بی هیچ سببِ موجبی آفریده است، تنها به قدرت و حکمت خویش.

حال اگر پرسنده‌ای جویا شود: در چه چیزی خلق را آفرید؟ گفته خواهد شد: «در

چه چیزی» پرسش از مکان است و هیچ مکانی نیست، مگر آنکه خود به مکانی نیازمند است، و پیش از این دلایلی اقامه شد بر اینکه جای گرفتن در بی‌نهایت، مردود است. حال اگر گوینده بگوید: «عالم در لامکان است»، این خود سخنی است. زیرا شگفت‌آورتر از این نیست که اقرار کند به ایجاد شدن اعیان، بی هیچ سابقه‌ای. و گفته شده است که جهان در خلأ است و این خلأ مکان جهان است.

و دیگرانی گفته‌اند که پاره‌هایی از جهان مکان پاره‌هایی دیگر است. و در کتاب وَهَب بن‌مُنَبِّه آمده است که آسمانها و بهشت و دوزخ و دنیا و آخرت و باد و آتش، همه، در درون کُرسی قرار دارند. اگر این روایت درست باشد، کُرسی مکانِ این اشیاء خواهد بود. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین.

حال اگر بپرسد: چگونه آفرید؟ گفته شود: «چگونه» پرسشی است که مقتضیِ تشبیه است در جواب. و ما ازبرای جهان همانندی نمی‌شناسیم تا آن را بدان تشبیه کنیم. ولیکن ما، به‌هنگام، شاهدِ حوادث آن هستیم و فعلِ الاهی، به‌گونهٔ حرکت و کوشیدن نیست و چگونگی از فعلِ او منتفی است، همچنان‌که چگونگی از ذات او نیز منتفی است. و اگر مقصودِ تو این است که چگونه از عدم آن را ایجاد کرده است، گوییم: چگونه می‌بینی آن را؟ جسمها و جوهرهایی که حاملِ عَرَضهایند، بدان گفت: «باش و شد»، همان‌گونه که ما را در این‌باب خبر داده است و اگر ازبرای فعلِ او، خواستارِ شکل و هیئتی هستی، شکل و هیئت از حالاتِ اعراض‌اند که بر آفریدگان یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود. حال اگر پرسنده‌ای جویا شود که «کی آفرید؟» گفته شود: «کی» پرسش از مُدّت است و وقت از زمان است و در نزدِ ما مدّت، از حرکاتِ فلك و فاصلهٔ زمانی میان افعال حاصل می‌شود و پیش از این دلایل بر حدوث فلك اقامه گردیده است.

و مسلمانان از گفتن این سخن که «خدای‌تعالی پیوسته فاعل بوده است» پرهیز دارند، زیرا چنین سخنی موجب ازلیّتِ خلق خواهد شد و منجرّ به این می‌شود که بگوییم علّت و معلول از یکدیگر انفکاك ندارند، درآن‌صورت میان فعلِ سابق او و لحظهٔ آفرینش عالم، مدتی فاصله است.

و بعضی برآنند که خدای‌تعالی نخست، زمانی آفرید و جهان را در آن خلق کرد، همانند کسانی که می‌گویند وی مکانی آفرید و آنگاه جهان را در آن مکان به‌وجود آورد. گروهی گفته‌اند زمان هیچ نیست.

حال اگر پرسنده‌ای جویا شود که «چرا آفرید؟» گفته شود: «چرا؟» پرسشِ از علتِ موجبهٔ فعل است و فاعلِ چنین فعلی مجبور است و غیرمختار و درمانده و مقهور و مغلوب و این در صفاتِ خداوندِ قدیم، معنی ندارد. حال اگر منظورِ تو از علّت غَرَضِ

مقصود در آفرینش است، آن همان‌چیزی است که در آغاز این فصل یادآور شدیم که او خلق را، از سَرِ رأفت و رحمت و جود و توانایی خویش آفرید تا بدیشان سودی رساند تا از روزی اوَ بخورند و در نعمتِ او به‌سر برند و از شرفِ ثوابِ طاعتِ او برخوردار شوند.

فصل ششم

در یادکردِ لوح و قلم و عرش و کُرسی و فرشتگان و صور و صراط و میزان وحوض و اعراف و ثواب و عقاب و حجابها و سِدرةالمنتهی و دیگر چیزهایی که موحّدان روایت کرده‌اند و از امور آخرت است و اختلافاتی که در این باب هست.

* در یادکردِ لوح و قلم

خداوند تعالی در کتاب استوار خویش گفته است: «سوگند به قلم و آنچه بدان نویسند.» (۶۸:۱) و گفته است: «نوشته در لوحِ محفوظِ مخزون بنساوندش مگر پاکان.» (۵۶:۷۹) و گفته است: «و هرچیزی را برشمردیم ما در کتابِ پیدا.» (۳۶:۱۲) و گفته است: «نماندیم یادِ چیزی در کتاب.» (۶:۳۸) و گفته است «در لَوحی محفوظ» (۸۵:۲۲) اکثر مفسران گفته‌اند که منظور لوح و قلم است که خدای‌تعالی آنها را، بدان‌گونه که خواسته است، آفریده است. و به قلم الهام کرده است تا بدانچه خواستِ خدای‌تعالی است جریان یابد و لوح را واسطهٔ میان او و فرشتگان ساخته است، هم بدان‌گونه که فرشتگان را واسطهٔ میان خویش و پیامبرانش قرار داده است و پیامبرانش واسطهٔ میان او و آفریدگانش هستند. و این چیزی است که هیچ‌کس از یکتاپرستان را در آن اختلافی نیست. و اختلاف در آن روا نیست، چرا که ظاهر نصِّ کتاب و سنّت بر آن است. حال اگر به خاطر کسی چنین خطور کند که فایدهٔ لوح و قلم چیست؟ باید گفت: اسرارِ حکمت خدای عزَّوَجل بر بندگانش پوشیده است، مگر آنچه خود، آنان را بر آن، آگاهی داده باشد. و راهی جز تصدیق و تسلیم دربرابر آن وجود ندارد، به‌گفتهٔ خدای عزوجل «محو کند خدای‌تعالی هرچه خواهد و ثابت کند هرچه خواهد و به‌نزدِ وی است اصلِ

همه نوشته‌ها.» (۳۹:۱۳)

و بدان که در این فصل رویِ سخن با کسانی است که ایمان به خدای و فرشتگان و کتابهای او و پیامبرانش دارند. زیرا که راه این مسئله، راهِ خبر و شنیدن است و عموم مسلمانان و اهل کتاب آن را پذیرفته‌اند.

و بعضی گفته‌اند که خدای تعالی چون خواست که خلق را بیافریند، دانست که چه‌چیز کائن است و چه‌چیز تکوین‌کنندهٔ آن است و قلم را، در لوح، بدان امر به‌گردش درآورد و در این‌باره، در کتابهای اهل حدیث، اخباری آمیخته به اساطیر، وجود دارد که آنچه از آنها در نظر ما صحیح آمده است ما بدان خرسندیم و تسلیم آن.

و دربارهٔ آن قلم چنین آمده است که درازی آن به‌اندازهٔ فاصلهٔ آسمان و زمین است و از نور آفریده شده است و در توصیفِ لوح آمده است که لوحی است محفوظ، درازیِ آن به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان آسمان و زمین است و عَرْضِ آن از مشرق تا مغرب و به عرش وابسته است، و برخورد دارد با میانهٔ دو چشم اسرافیل که نزدیکترین فرشتگان است به عرش. و چون خدای تعالی خواهد که در میان خلق خویش کاری کند آن لوح به پیشانی اسرافیل کوفته می‌شود و او در آن آگاه می‌شود و آن‌زمان آنچه خواستِ خدای است در آن به‌وجود می‌آید، به‌گفتهٔ خدای که «محو کند خدای تعالی هرچه خواهد و ثابت کند هرچه خواهد و به نزدِ وی است اصلِ همه نوشته‌ها.» (۳۹:۱۳) و آنگاه به جبرئیل، یا به فرشتگانی که پس از او قرار دارند، فرمان می‌دهد.

و اکثر اهل دین برآنند که باری‌تعالی شنیدنی نیست همان‌گونه که لمس‌شدنی نیست، ولیکن کلام او شنیده می‌شود همان‌گونه که آفریدگانِ او لمس می‌شوند. این سخن اهل اسلام است. و گروهی از کسانی که خود را در سترِ اسلام پوشانیده‌اند، در این‌باره به تأویلاتی زشت و مردود پرداخته‌اند. پس گروهی از ایشان را عقیده آن است که معنی قلم عقل است، چرا که در رتبه پس از باری‌تعالی قرار دارد و به‌خودی‌خود جریان یافته است. زیرا عقل اشیاء را بدون واسطه ادراک می‌کند.

و گفته‌اند که معنیِ لوحِ محفوظ، نفس است. چرا که در رتبه فروتر از عقل قرار دارد و عقل به تدبیر آن می‌پردازد، همان‌گونه قلم در لوحِ محفوظ جریان دارد. و پنداشته‌اند که قلم و لوح، مُحدَث و مخلوق نیستند و ما پیش از این، در فصل دوم، دلایل حدوثِ عقل و نفس را بیان داشتیم که در آنها افزونی و کاستی راه دارد و سهو و ضعف و انتقال (نقله)[1] و تجزیه و تفریق هیاکل و اجسام، و همچنین نیاز عقل به تجربه و آزمون

۱) در متن «النقلة» بوده و هوار آن را به «الثقلة» اصلاح کرده، ما النقلة را که به‌معنی انتقال است ترجیح دادیم و مناسبتر می‌نماید.

و نیاز نفس به قوام و غذا. و این دلایل خود رساننده و بسنده است. و باری‌تعالی که قدیم است، هیچ‌یك از این عوارض بر او روا نیست.

و گروهی دیگر برآنند که لوح عالم سُفلی است و قلم عالمِ عُلوی که در عالم سُفلی اثر می‌گذارد. و گروهی برآنند که قلم روح است و لوح جسد. و سست‌مایه‌ترین کارها انکار لوح و قلم است و دیگر چیزهایی که از امر آخرت توصیف شده است و انکار آن دخولِ در الحادِ محض است. باید که سخن با ایشان به‌همان‌گونه که شایسته است جریان یابد[1] چرا که این چیزها از شرایع انبیا(ع) است، پس همان‌گونه که اثباتِ آنها از طریق عقل نیست، تأویل آنها نیز به عقل بازنمی‌گردد، بلکه به‌همان‌گونه که به ما رسیده است باید تسلیم آن شد.

و در روایتِ سعید بن‌جبیر از ابن‌عباس(رض) آمده است که: «خدای تعالی لوحی محفوظ بیافرید از مرواریدی سپید که دوسویِ آن یاقوتی سرخ است و قلم آن نور است و کلام آن نیکی (برّ) و هرروز خدای سیصد و شصت‌بار در آن نظر می‌کند، و با هر بار نظرکردنی زنده می‌کند و می‌میراند و پستی و بلندی می‌بخشد و عزّت و خواری می‌دهد و می‌آفریند آنچه بخواهد و بر آنچه ارادهٔ اوست فرمان می‌راند» و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین. و ما پیش از این به دلیل ثابت کردیم که آنچه مربوط به امر آخرت است روحانی و حیاتی (حیوانی) است اگرچه در نامگذاری با امورِ جسمانی مشارکت داشته باشد، ازجمله سخن درباب مروارید سپید و یاقوت سرخ.

* در یادکردِ عرش و کُرسی و حاملانِ عرش

خدای تبارك و تعالی گوید: «و بینی روز قیامت فرشتگان را، گرد اندر گیرنده عرش را.» (۷۵:۳۹) و گوید: «و می‌آرند عرش پروردگار تو را آن‌روز هشت فرشته بر دوش خویش نهاده.» (۱۷:۶۹) پس به یادکردِ عرش پرداخته است، در موارد بسیاری از کتاب خویش، و گفته است: «و رسیده است کُرسیِ وی به آسمانها و زمینها.» (۲۵۵:۲) پس در این‌باره میان مسلمانان اختلاف روا نیست، چرا که ظاهر قرآن بر آن گواهی می‌دهد. ولیکن در تأویل آنها اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: عرش شبیهِ سریر است و در اثبات سخن خویش به این گفتهٔ خدای تعالی استدلال کرده‌اند که «کی آرد به من عرش وی را؟» (۳۸:۲۷) و به این گفتهٔ خدای که «و برآورد پدر و مادر [یا خالهٔ] خویش را بر عرش

۱) شاید از عبارت چیزی افتاده باشد.

(تخت مملکت)» (۱۲:۱۰۰) و بسیاری از اهل تشبیه بر آنند که عرش ازبرای خدای تعالی همانند سریری است و این مذهب اهل کتاب است، و نیز کسانی از عرب که بر دین ایشان بوده‌اند و گواه بر آن سخن، شعر امیة بن ابی الصلت:

پروردگار ما، بر مرکبها زین و برگ نهاد / و هر یك به نعمتهای خداوندی وابسته شدند / پس مرکبها آواز برآوردند و سریرها گسترده شد / سریرهای بزرگ که بر میانه بسته شده‌اند / با پاره‌های یاقوت، و عرش خویش را استوار داشت / هول است و آتشی که در کنارش برافروخته می‌شود / پس آنگاه قائمه‌های بلند بَر شد، و مستوی شد / بر روی جاودانگی و هر که را خواهد جاودانه شود. /

و باز گفته است:

تمجید کنید خدای را که او تمجید را سزاست / پروردگار ما که در آسمانهاست، آن بزرگ: / آن به‌وجودآورندهٔ سنگ و مردگان / که زنده‌شان کرد و سزاوار بود و شایسته. / بر آن بنیاد بلند که بر مردمان پیشی گرفت / و بر فراز آسمان، سریر خویش را استوار کرد / تختی گسترده، دور از چشمْ‌دیدارِ مردمان / که فرشتگان را بر گرداگردِ آن می‌بینی.

و لبید گفته است:

خدای‌راست سپاس و ستایش بزرگتر و برتر / او‌راست بُلندی و جاودانگی / استوار داشت و فروبست، در زیر عرش خویش / هفت‌آسمان را فروتر از آن بُلندا.[1]

و بسیاری از مسلمانان گفته‌اند که عرش چیزی است که خدای‌تعالی آن را آفریده است ازبرای منتهای دانشِ بندگان خویش و پرستش فرشتگان به تعظیم او و طواف در پیرامونِ او و خواستاری نیازها نزدِ وی، همان‌گونه که مردمان به تعظیم کعبه می‌پردازند برای روایی حاجات در آن و نماز برای خداوند به‌سوی آن و این به‌معنی آن نیست که عرش، مکانی است ازبرای خداوند یا حامل اوست، دور باد از خدای‌تعالی که محمول و محدود و مُحاط باشد.

گروهی از ایشان گویند که «منظور از عرش، پادشاهی است» و سخن خدای را که می‌گوید: «رحمان بر عرش استوی کرد» (۲۰:۵) اینان تأویل می‌کنند به‌معنی استیلای بر مُلك و نیز استدلال می‌کنند به سخن شاعر که:

۱) با اختلافاتی مراجعه شود به دیوان *لبید*، دارصادر، بیروت ۱۹۶۶/۱۳۸۶، ص ۱۲۶.

آنگاه که عرشهای [تخت‌های] خاندان مروانیان فرو ریخت / و همانند «ایاد» و «حمیر» برباد رفت.

* امّا کُرسی

آفریده‌ای است همانند عرش. و از حَسَن روایت شده‌ایم که گفت: کُرسی همان عرش است. و در بعضی روایات آمده است که کُرسی در برابر عرش است مانند مُرواریدی بر دشتی *فلات*. و آسمانهای هفتگانه و زمینهای هفتگانه و آنچه در آنهاست، در جنبِ کُرسی همچون حلقه‌ای است از حلقه‌های زره که بر دشتی پهناور افتاده باشد. و بسیاری از مسلمانان برآنند‌که کرسی، همان علم است. و استدلال می‌کنند به سخن خدای عزوجلّ که «رسیده است کُرسی وی به آسمانها و زمینها.» (۲:۲۵۵) گفته‌اند که معنای آن این است که دانش او بر آنها و آنچه در آنهاست احاطه دارد و کرسیها دانشمندان‌اند و در این‌باره بیتی را نقل کرده‌اند که:

گرداگردِ ایشان را فرا گرفته است چهره‌هایی سپید و گروهی / آگاه از حادثه‌ها آنگاه که روی می‌دهند.

و اصحابِ حدیث روایت کرده‌اند که کُرسی محل گذاردنِ «دوگام» است و اگر این درست باشد، خدای به تأویل و راستی آن داناتر است. چرا که مذهب ما این است که در برابر آنچه دانش ما از فهم آن قاصر است تسلیم باشیم.

* امّا فرشتگانِ حاملِ عرش

اینان ازبرای همین کار آفریده شده‌اند و دربارهٔ اجسام اینان و شمار ایشان توصیفهایی می‌شود که خدای بر آن داناتر است. و گفته‌اند که این فرشتگانِ حاملِ عرش، اکنون، چهارند، چهرهٔ یکی از ایشان به‌صورتِ کرکس است و دیگری به‌صورتِ شیر و سوّمی به‌صورتِ گاو نر و چهارمی به‌مانند صورت انسان و چون روز رستاخیز فرا رسد، چهار تن دیگر بر این چهار افزوده گردد به‌گفتهٔ خدای‌تعالی که «و می‌آرند عرشِ پروردگار تو را، آن روز، هشت فرشته، بر دوشِ خویش نهاده.» (۶۹:۱۷) و در روایت ابواسحاق آمده است که این شعر امیة بن ابی‌الصلت را:

اسرافیل زمینها را در زیر خویش زندانی کرد / بی‌آنکه سست و تباه شده باشند، / مردی و گاو نری در زیر پای راستش / و کرکسی در زیر آن‌دیگری

و شیری کمین کرده.

بر پیامبر قرائت کردند و او علیه‌السلام گفت: «راست گفته است.» روایت چنین است و خدای به درستی آن داناتر است.

و کژراهان، گاه، جوانان نادان را به‌تدریج از راه به‌در می‌برند به اینکه «منظور از اول و دوم و سوم و چهارم این است که اول قلم است (که نزد ایشان عقل است) و دومی لوح است (که نزدِ ایشان نَفْس است.) و سوّمی عرش است (که نزدِ ایشان فلك مستقیم و ضابطِ افلاك است.) و چهارم کُرسی است (که نزدِ بعضی از ایشان فَلَكُ‌البُروج است، زیرا منجمان را در این تقسیم‌بندی اختلاف است.) و فرشتگانی که حاملانِ عرش‌اند ارکان چهارگانه‌اند» و این چیزها در نظر ایشان هماره بوده است و ازلی است، پس چگونه می‌توان یکی را اول نامید و دیگری را دوّم و دیگری را سوم، زیرا که همهٔ اینها نزد ایشان و بر پندار ایشان اوایل‌اند. پس چه فرقی است میان اینان و گروهی از مشبّهه که با ایشان معارضه دارند که عرش ممهّد است و کرسی مستقرّ قدمهاست. با اینکه ظاهر الفاظ، موافق تأویل ایشان نیست[1] و از تأویل کژراهان به‌دور است، زیرا چیزی از کتب منجمان و اهل طبایع نیافتیم که آنان در آن کتابها، عقل را قلم نامیده باشند و نَفْس را لوح و فلك را عرش. آنان این چیزها را به همان نامهایی که نزدِ شنوندگانش مشهور است، می‌شناسند. و پناه بر خدا از بی‌یار ماندن و حرمان و اختیارِ سوء و ناتوانی از پیروی حق.

* در یادکردِ فرشتگان و آنچه در صفات ایشان گفته‌اند

مسلمانان روایت کرده‌اند که فرشتگان از نور آفریده شده‌اند. و ابن‌اسحاق از اهل کتاب روایت کرده است که خدای‌تعالی فرشتگان را از آتش آفرید. و آتش و نور، در لطافت و روشنی، یکی‌اند. و می‌توان میان این‌دو خبر بدین‌گونه توافق برقرار کرد که فرشتگانِ رحمت از نور آفریده شده‌اند و فرشتگانِ عذاب از آتش. و ما هیچ‌کس را نمی‌شناسیم که، ازطریق یکی از ادیان به خدای ایمان داشته باشد، و به فرشتگان اقرار نکند، اگرچند درباب قدم و حدوث و شکل آنان اختلاف داشته باشد، از آن‌جمله است سخن امیّة بن ابی‌الصلت:

به شبگیران، این پیکرهای باندام، آهنگِ دیدار او کنند / همراه هزاران‌هزار از فرشتگان گرد آمده. / پیامگزارانی که به‌فرمان او آسمان را در می‌نوردند /

۱) متن: «مع و فاق ظاهر اللفظ لتأویلهم» و ما به‌قرینهٔ مقام آن را منفی ترجمه کردیم.

و نمی‌نگرند به‌جایگاه آن‌که رفتنی است / آنان چون بازگشتِ بادند به‌هنگامی که رویگردان شود / و بازگردد به سرزمینی که چهرهٔ آن را نتوان درنوشت / بازوانشان با نیرومندی بر شانه‌هاشان / شتابان‌اند آنگاه که به‌یاری طلبیده شوند / و آنگاه که «شاگردانِ خداوند» به یاریگری برخیزند / پیروز شوند و بدیشان بپیوندد بالهایی نیرومند / برخیزند با بالها و هرگز چشم یاری به‌یکدیگر ندوزند / نه درنگی باشد و نه ناتوان.

و مسلمانان، در اینکه آیا فرشتگان را می‌توان دید و احساس کرد اختلاف کرده‌اند. بعضی بر آنند که فرشتگان به بینایی درنمی‌آیند، چرا که اجسام ایشان بسیار لطیف است و اجزای ایشان را رنگی نیست و بینایی جز صاحب رنگ را ادراك نمی‌کند و همچنین گفته‌اند: ما آنها را احساس نمی‌کنیم[1] با اینکه آنها همراه مایند و پاسداران مایند، ما هوا را که غلیظ‌تر و انبوهتر (اکثف) از آنهاست، احساس نمی‌کنیم اگر حرکت و اضطرابی در آن حادث نشود، پس چگونه می‌توانیم فرشتگان (روحانیین) را که بسی لطیف‌تر و لطیف‌ترند احساس کنیم. و درمورد آنچه مخالفانشان به ردّ و نقض آن پرداخته‌اند، و آورده‌اند که خداوند این فرشتگان را، در کتاب خویش، به غلظت و شدت توصیف کرده است و گفته است: «فرشتگان غلاظ و شداد» (۶:۶۶) و آنچه درباب صفات عظیم ایشان و بزرگی پیکرهاشان نقل شده است و اینکه فرشته نزد پیامبر(ص) می‌آید به‌صورت مردی و همچنین نزد سایر پیامبران، اینان در پاسخ این مخالفان گفته‌اند خدای‌تعالی چون بخواهد در فرشته چیزی و معنایی ایجاد کند که قابل رؤیت و مشاهده شود امری مُنکَر نیست همان‌گونه که در جوّ ایجاد می‌کند تا ترکیب شود و به‌صورتِ ابر از اجزای هباء که چشم آن را نمی‌بیند، انعقاد پیدا کند و سپس انحلال یابد و متفرق گردد، و همان‌گونه که در آغاز قابل رؤیت نبود، دیگربار ناپدید شود. و هم از این‌گونه است حالِ پریان و شیاطین و دیگر روحانیانِ آفریده‌شده. و فرشته را از آن‌روی فرشته (ملك) خوانده‌اند که در طاعت و انقیاد است، و در آنچه از وی خواسته شده است به‌گونه‌ای تخصیصی و تفصیلی کوشاست. پس دور نیست که فرشتگان دسته‌هایی روحانی و جسمانی و نامی و جامد باشند. و در بعضی اخبار آمده است که رعد فرشته‌ای است و آتش فرشته‌ای است. و فرشتگان سجده می‌کنند. لشکر خدای‌اند و پیامگزاران او و سفیران او و اولیای او چنان‌که خدای عزوجل گوید: «و مر خدای‌راست سپاههای آسمانها و زمینها.» (۴:۴۸) و گفته‌اند که ملخ لشکری از لشکریان خدای است و مورچه لشکری از لشکریان خدای

۱) متن: «قالوا الیس نحس» ... و ما به «لیس نحسّ» اصلاح کردیم.

است. آیا نمی‌بینی که چون به معاویه خبر داده شد که اشتر را برطبق فرمان زهر داده‌اند و آن زهر در میان سویق [تلخان][1] و عسل بوده است گفت: «چه‌مایه سبب خنکای دل است این کار! همانا که خدای را لشکری است از عسل.» و گفته‌اند که زمین، فرشته‌ای است و آسمان فرشته‌ای است حتی بیشتر از شمارهٔ اجسام جهان. و به این سخن خدای عزوجل استدلال کرده‌اند که می‌گوید: «گفتند: آمدیم بطوع» (۱۱:۴۱) و سخن درست همان گفتارِ نخستین است و اگر روا باشد که نام فرشته را بر این‌گونه چیزها اطلاق کنیم پس استعمالی مجازی خواهد بود نه حقیقی.

* در یادکردِ اختلاف مردمان در باب فرشتگان که چیستند

امّا مسلمانان و اهل کتاب گویند که فرشتگان آفریده‌هایی روحانی‌اند چنان‌که اندکی پیش از این یادآور شدیم. و مشرکان عرب را عقیده بر آن بود که فرشتگان دختران خدایند و بر آن بودند که وی با جنّیان ازدواج کرده و این دختران ازبرای او تولد یافته‌اند. خدای‌تعالی گوید: «و کردند مشرکان اهرمن را شریك یزدان و خدای‌تعالی است آفریدگار ایشان.» (۶:۱۰۰) و «کردند فرشتگان را که بندگان خدایند، مادگان.» (۴۳:۱۹) و حرّانیان گویند فرشتگان ستارگان‌اند که تدبیر جهان با ایشان است[2]... و او آیین باطنیان را به‌وجود آورد و عقیده داشت که آنها هفت و دوازده تاست و سخن خدای را که گوید: «زبانیه گماشته بر وی نوزده‌تن.» (۷۴:۳۰) تأویل کرده است. و خرّمیان پیامگزارانشان را که در میان ایشان رفت‌وآمد دارند ملائکه (فرشته) می‌خوانند.

امّا مجوس، اینان منکر فرشتگان نیستند و اینکه فرشتگان آفریدگانی نهفته از چشم مایند و آنان را *شتاسبندان* می‌خوانند. در آیین ایشان اقرار به فرشتگان و تصدیق آنها هست. دسته‌ای پنداشته‌اند که فرشتگان همان نفوس صافیه‌اند چرا که انسان وقتی در راه شناختِ حقایق اشیا دشواریها را بر خویش هموار کند و در راه به‌دست آوردن فضایل و اختیارِ نیکیها کوشش کند، به عالم علوی خواهد پیوست. و چون با پیکر خویش وداع کند به‌گونهٔ عقلِ خالص و نفسِ صافی درمی‌آید و در آن هنگام فرشته خوانده می‌شود. و گویند که دورترین درجات در عالم فرودین پیامبری است که از راه علم و عمل بدان می‌توان رسید و در عالم بالا فرشتگان‌اند و آن مقامی است که هر کس

۱) ترکیبی از مجموعه‌ای مواد خوردنی از قبیل گندم و جو و سیب و سنجد و... که آنها را نرم کوبیده باشند.
۲) عبارت افتادگی دارد شاید چندین سطر.

در عالمِ فرودین به‌نبوت رسیده، بدان می‌رسد. و بعضی پنداشته‌اند که فرشتگان ابعاض و اجزایی از وجود خدایند و در نظر ایشان خدای تعالی چیزی است بسیط و روحانی و امیّةبن ابی‌الصلت فرشتگان را در شعر خویش شاگردان و یاران خدای نامیده است. و در این باب مقالات متباین بسیاری است و این باب چیزی نیست که با عقل بتوان به آن رسید ولیکن قابل شناخت هست. و چون راه شناختِ آن این است، پس دیگر برای باز گرداندنِ آنچه از طریق خبر به‌دست می‌آید به غیر خبر، راهی نیست.

* در یادکردِ صفاتِ فرشتگان

ابن‌اسحاق [و] واقدی روایت کرده‌اند[1] که پیامبر(ص) گفته است: «آیا نمی‌خواهید که با شما دربارهٔ فرشته‌ای از فرشتگان خدای که پروردگارم مرا به سخن دربارهٔ آن اجازت داده است سخن بگویم؟» گفتند: «آری، ای پیامبر خدای.» پس پیامبر گفت: «خدای تعالی را فرشته‌ای است که با گام خویش زمین فرودین را شکافته و از هوای مابین آن خارج شده، چندان که سرش در زیر عرش قرار دارد، سوگند به کسی که زندگانی محمد(ص) دردست اوست اگر پرندگان در فاصلهٔ گردن تا لالهٔ گوش او پرواز کنند هفتصد سال بگذرد و این فاصله تمام نشود.»

وابن‌جُریج از عکرمه از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که پیامبر(ص) به جبرئیل گفت: «من دوست دارم که تو را بر همان صورتی که در آسمانها هستی، ببینم.» جبرئیل گفت: «نیروی آن را نداری.» گفت: «دارم.» جبرئیل گفت: «در کجا می‌خواهی که متصور شوم؟» پیامبر گفت: «در ابطح.»[2] جبرئیل گفت: «گنجای مرا ندارد.» پیامبر گفت: «در عرفات.» و این شایسته‌تر است.[3] پس جبرئیل با او وعدهٔ دیدار نهاد و پیامبر(ص) در وقت، بیرون آمد، ناگاه دید که جبرئیل از کوههای عرفات آشکار شد درحالی که میانهٔ مشرق و مغرب را پر کرده و دو سوی افق را سد کرده است سرش در آسمان است و پاهایش در زمین و چندهزار پر دارد که از آنها نقشهای رنگ‌رنگ، پراکنده می‌شود و چون پیامبر او را دید بیهوش گشت. پس جبرئیل از صورت خویش به همان صورتی درآمد که همیشه نزد پیامبر می‌رفت و آن صورت دحیهٔ کلبی فرزند خلیفةبن فروهٔ کلبی بود. پس او را به سینه

۱) در متن: «روی ابن‌اسحق الواقدی».
۲) ابطح: محلی است میان مکه و مِنیٰ. رك: یاقوت؛ *معجم‌البلدان*، ج ۱، ص ۷۴.
۳) عبارت مشکوك است و احتمالاً افتادگی دارد.

گرفت. و چون به‌هوش آمد، پیامبر گفت: «هرگز گمان ندارم که خدای تعالی را آفریده‌ای چون تو باشد.» جبرئیل گفت: «ای محمد(ص) چه خواهد بود اگر اسرافیل را ببینی سرش در زیر عرش است و پاهاش در اعماق زمین هفتم و عرش بر دوش اوست و او گاه از خوف خداوند چنان می‌کاهد که به‌گونهٔ صعوه‌ای درمی‌آید. و عرش پروردگار تو را جز عظمت او برنمی‌تابد.» و از ابن مسعود روایت شده است که خدای را فرشته‌ای است که همهٔ دریاها در فرورفتگیِ شستِ اوست. وکعب‌الاحبار روایت کرده که خدای را فرشته‌ای است که آسمانها بر دوشِ اوست و همچون آسیا، برآن می‌گردد.

و از ابن‌مسعود(رض) روایت کرده‌اند که در وصف فرشتگان عذاب گفت: «هیچ یك از آنان نیست مگر آنکه اگر خداوند بدو فرمان دهد تا آسمان را و زمین را و آنچه در آنهاست، فرو بلعد، این کار بر او خُرد آید، از آنکه خدای تعالی اجسام ایشان را بس عظیم آفریده است.»

و در وصف فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب و وصف جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و ملك‌الموت و جز اینها، از فرشتگان، چیزهایی آمده است که مؤمنان باید بدانها تسلیم شوند و ایمان آورند. و در وصف حاملانِ عرش آمده است که آنان فرشتگانی هستند که اندازهٔ گام یکی از ایشان هفت هزار سالِ راه است و شاخهایی دارند به‌مانند شاخ گوزن. و گویند که عرش بر روی دوش آنهاست. و بعضی گفته‌اند که بر شانه‌های ایشان ناشئه[1]ای است که در عرش قرار دارد و خدای داناترین است و درست حکم‌ترین. و ابوحذیفه از مقاتل از عطا روایت کرده است که خدای تعالی به هر روز جبرئیل را به بهشت عدن می‌فرستد و او دو بال خویش را در رودخانهٔ آن فرومی‌برد و سپس می‌آید و بال می‌افشاند و از هر بال او هفتاد هزار قطره فرومی‌چکد و خدای تعالی از هر قطره‌ای فرشته‌ای می‌آفریند. و گفت که هیچ قطرهٔ بارانی از آسمان به‌زمین فرو نمی‌آید مگر آنکه فرشته‌ای همراه اوست که دیگربار به‌زمین بازنخواهد گشت. و گفت که در آسمانها یك بدست جای نیست مگر آنکه فرشته‌ای در آن، در حال قیام یا سجود است و یا رکوع که از لحظه‌ای که آفریده شده است سر از رکوع و سجود برنداشته است و چون روز رستاخیز شود سر بردارد. و بگوید: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك [پاکا منزّها که تویی، ما پرستش نکردیم تو را آن‌گونه که سزای تو بود.] و گفت که خدای تعالی را فرشته‌ای است موکل بر دریاها و چون پای خویش به دریا نهد مدّ خواهد شد و آنگاه که پای بردارد جزر خواهد بود. و گفت که فرشتگان چهارند: جبرئیل فرشتهٔ رسالت و اسرافیل فرشتهٔ صور و عزرائیل فرشتهٔ مرگ و میکائیل فرشتهٔ روزیها. و از علی بن ابی‌طالب(رض) روایت

←

شده است که گفت: رعد فرشته‌ای است موکل برابر که آن را از سرزمینی به سرزمینی می‌برد و به‌همراه او چه مقدار حدید [آهن] است و هرگاه ابری نافرمانی کند بدان حدید، صیحه برمی‌آورد و برق، ضربت ابر است بدان آهن.

و ابن‌انباری در کتاب الزاهر روایت کرده است که ابر فرشته‌ای است که به خوشتر کلامی سخن می‌گوید و می‌گرید و می‌خندد و رعد کلام اوست و برق خندهٔ اوست و باران گریهٔ اوست. و از کعب روایت شده است که خدای تعالی بر طعام و شراب شما، به‌هنگام خواب و بیداریتان، کسانی را گماشته است که به پاسداری از شما می‌پردازند تا شما را حفظ کنند به‌گفتهٔ خدای تعالی: «مر خدای را فرشتگان‌اند به شب و روز سپس یکدیگر آینده، پیش و سپس رسول وی، مروی را به‌فرمان خدای تعالی از دشمن نگاهدارنده.» (۱۳: ۱۱) و هشام‌بن عمّاربن عبدالرحیم‌بن مطرف از سعیدبن سلمه ازابان از انس(رض) روایت کرده است که پیامبر(ص) گفت: همانا که خدای را فرشته‌ای است که هزار سر دارد و در هر سری هزار چهره و در هر چهره‌ای هزار دهان و در هر دهانی هزار زبان که کارش تسبیح و تقدیس خدای تعالی است و با هر زبانی خدای را به هزار نشان تسبیح می‌کند. این سخنان و آنچه بدانها ماند، موقوف بر صحت خبر و صدق راوی است. چرا که از باری‌تعالی هیچ چیز امتناع ندارد و چه‌بسا که گوینده‌ای اینها را بگوید و قصدش این باشد که تصدیق کند آفرینش خدای تعالی را در ایجاد این جهان، بی‌هیچ پیشینه‌ای. پس کسی که از چنین کاری ناتوان نباشد، از کارهای شگفت‌آورتر از این نیز ناتوان نخواهد بود. حال اگر احوال فرشتگان از این دست باشد که یاد کردیم، از قبیل اطلاق نام فرشته بر جماد و موات، پس دیگر جای شگفتی نخواهد بود آنچه حکایت کرده‌اند و گفته‌اند که باد فرشته‌ای است یا نفسِ فرشته‌ای است.

و به‌یاد دارم که مردی از بهافریدیه، که صنفی از مجوسان‌اند و از خیرخواه‌ترین و بی‌آزارترین ایشان، با من محاجه می‌کرد که چرا ما مسلمانان مردگان خویش را در خاك دفن می‌کنیم و قصد ما از این کار چیست؟ و گفت که زمین فرشته‌ای است و شما مرده را در دهان او می‌گذارید چگونه این کار را نیکو می‌شمارید؟ و بعضی از مردم برآنند که شیاطین عبارتند از هر شریر خبیثی و فرشته عبارت است از هر خیر فاضلی و مذهب **الدبابیر**[2] آن است که پیش از این وصف کردیم و حکایت شد.

← ۱) «وقیل علی مناکبهم ناشیة فی (شاید: هی) العرش.» ناشیه می‌تواند به معنی دختر جوان باشد و می‌تواند به‌معنی ابر که نخستین بار پیدا و نمایان گرد باشد، عبارت مشکوك است.

۲) چنین است در اصل شاید: الیونانیین.

* سخن در باب فرشتگان که آیا مکلّف‌اند یا مجبور و اینکه آیا آنان برترند یا صالحین از مسلمانان

گروهی گفته‌اند که فرشتگان در کارهای خویش مضطرند و مجبور بر آن افعال‌اند و از ابن‌عباس روایت شده است که گفت: در این سخن خدای که « به‌پاکی یاد کنند خدای را به شب و روز و سست نشوند از تسبیح» (۲۱: ۲۰) تسبیح برای فرشتگان همانند نفس کشیدن است از برای ما. و گروهی دیگر گفته‌اند که فرشتگان مکلف‌اند و مجبور چرا که خدای تعالی می‌گوید: «و هر که از ایشان گوید که من خدایم از فرودِ الله او آن است که پاداش دهیم او را دوزخ.» (۲۱:۲۹) و بر غیرمقدور، وَعید و پاداش درست نیست. و خدای گفته است: «که من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی. گفتند: در زمین خلیفتی می‌آری که فساد کند در آن و بریزد خونها و ما نماز می‌کنیم تو را و به پاکی یاد می‌کنیم تو را. گفت: من می‌دانم آنچه شما نمی‌دانید.» (۲: ۳۰) پس این سخن ایشان گواه است بر اینکه آنان مختارند. و خدای گفت: «بی‌فرمانی نکنند خدای را عزوجل در آنچه فرمایدشان و کنند هر چه آیدشان بدان فرمان.» (۶۶:۶) و اگر آنان قادر بر معصیت نبودند آنان را به ترك معصیت نمی‌ستود. و معنای سخن خدای که «به‌پاکی یاد کنند خدای را به شب و روز و سست نشوند از تسبیح.» (۲۱: ۲۰) ستایش آنان است که مواظب بر طاعات‌اند و هیچ چیز ایشان را از آن بازنمی‌دارد، آن‌گونه که نیازها و کارها مردمان را باز می‌دارد و معنی سخن ابن‌عباس(رض) این است که تسبیح بر ایشان سهل است چنان‌که نفس کشیدن به‌اعتبار سرعت و مطاوعت. و روا بود که در بعضی موارد تسبیحشان اضطراری باشد و در بعضی موارد اختیاری. حال اگر گفته شود که هرگاه طاعاتِ ایشان اختیاری است آیا ثوابی نیز برای ایشان هست؟ بعضی برآنند که ثواب در مورد ایشان به‌معنی رفع درجه و قرب منزلت است و دیگرانی گفته‌اند افزونی نیرو بر طاعات است و تجدید کوشایی و نشاط در عبادات و دیگرانی گفته‌اند که منظور خدمت اهل بهشت است و ثواب همواره در خوردن و نوشیدن نیست، چرا که ایشان دارای جسم میان‌تهی نیستند تا بمانند صاحبان اجسام میان‌تهی ایشان را حاجت دست دهد. بعضی گفته‌اند معنی ثواب در مورد ایشان آن است که دعای ایشان در حق یکتاپرستان استجابت شود و آن سخن خدای تعالی است که: «آنها که بردارندگان عرش‌اند و آنها که طایفانِ گِردِ عرش‌اند، تسبیح و حمد می‌آرند پروردگارشان را و ظاهر می‌کنند صدقِ ایمان را و آمرزش می‌خواهند مؤمنان را و می‌گویند: ای پروردگار ما رحمت و علم تو به هر چیزی رسیده است» (۴۰: ۷) تا آخر آیه. پس طاعتِ ایشان از آنگاه باز که آفریده شده‌اند این است که در حق یکتاپرستان

استجابت دعا حاصل شود و آنان را خواهش و تضرّع و طاعتِ ایشان، پس از آن، به شکر است و نیکی.

و اختلاف کرده‌اند که کدام یك افضل‌اند: فرشتگان یا صالحانِ امت؟ بسیاری از مسلمانان برآنند که فرشتگان افضل‌اند. به‌دلیل سخن خدای تعالی کَه «[بگو یا محمد] نمی‌گویم نزدِ من است خزینه‌های خدای و نمی‌دانم غیب و نمی‌گویم که من فرشته‌ام.» (۶:۵۰) و سخن خدای تعالی در حکایت از شیطان که «گفت باز نداشتتان پروردگارتان از این درخت مگر از بهر آنك اگر بخورید همچون فرشتگان شوید یا جاودانه مانید در جنت.» (۷: ۲۰) و سخن *صواحب* یوسف که «معاذالله که گوییم این آدمی است نیست این مگر فرشته‌ای عزیز و گرامی.» (۱۲: ۳۱) و سخنِ خدای تعالی: «بی‌فرمانی نکنند خدای را عزوجل در آنچه فرمایدشان و کنند هر چه آیدشان بدان فرمان.» (۶۶: ۶) و سخن خدای تعالی که «به‌پاکی یاد کنند خدای را به شب و روز و سست نشوند از تسبیح.» (۲۱ : ۲۰) و سخن خدای تعالی که «و گرامی کردیم آدمیان را و برنشاندیمشان بر ستوران، در صحرا، و بر کشتی، در دریا، و روزی دادیمشان از خوشیها و فضل دادیمشان بر بسیاری از خلقان.» (۱۷: ۷۰) و چون خدای نگفت «بر همه آنان که آفریدیم» دانسته می‌شود که هستند کسانی که از آدمیان افضل‌اند.

و گفته‌اند که آیا برابر است حال کسی که هرگز گناهی نمی‌کند با حال آن‌کس که هرگز از گناه برکنار نیست. یا چگونه می‌توان برتری داد عملِ کسی را که عمرش صد سال است و آن‌کس که عمری جاودانه دارد؟

و بعضی برآنند که صالحان از مسلمانان افضل از فرشتگان‌اند، چرا که ایشان مشقّتِ طاعات را با پیکار شهوات و ممانعت شیطان و عمل کردن به غیب، از سَرِ خوف و طمع، تحمل می‌کنند. و چه نسبتی است میان طاعتِ آن‌کس که از شوایب هویٰ پالوده شده است و از مزاحمت شهوات خالص گردیده و به سایبان عصمت مدد یافته و از وسوسه‌ها پاسداری شده است و طاعتِ آن کس که در سرشتِ او هویٰ را نهاده‌اند و در طبع او شهوات را قرار داده‌اند و دشمنانی از نفس او و جنس او، وشیطان او، بر وی موکل‌اند؟ وبا تحمل رنج و مشقت و دشواری است که فضیلت عمل را استحقاق توان یافت.

و گفته‌اند جای انکار نیست که فرشتگان افضل از آدمیان‌اند و از بسیاری از اهل اسلام، تا بدانجا که منکر نمی‌شویم آیاتی را که خصم تلاوت کرده است و همانا که تفضیلَ می‌نهیم فاضلانِ از اهل ایمان را و صالحان ایشان را، آنجا که خداوند فرشتگان را از برای صفیِ خویش آدم به‌سجده واداشت. آیا این به‌معنی سبقِ او در فضیلت نبود که خدای تعالی

می‌گوید: «و اگر همپشتی کنید بر آزار وی خدای است عزوجل نگهدارِ وی، و جبرئیل است یار وی و پارسایان مؤمنان‌اند انصارِ وی و فریشتگان بعد از این ایستندگان به کارِ وی.» (۶۶: ۴) بدین‌گونه مؤمنان صالح را بر فرشتگان، در یادکرد، مقدم داشته است، چرا که ایشان بر بسیاری از فرشتگان تفضیل دارند. و فضیلتِ ایمان به فرشتگان واجبتر از فضیلت ایمان به مؤمنان نیست. و خدای عزوجل گوید: «تصدیق می‌کند خدای را و استوار می‌دارد مؤمنان را.» (۹: ۶۱) گذشته ازینها، فرشتگان خدمتکاران آدمیان‌اند. و پاسداران ایشان و در حدیث روایت شده است که فرشتگان خواستار بهشت شدند و خدای سبحانه و تعالی در پاسخ گفت: من نیکان کسانی را که به‌دست خویش آفریده‌ام با کسانی که گفتم «باش و شدند» برابر نمی‌نهم.

و از کعب روایت شده‌ایم که گفت: «خداوند در فرشتگان عقل بی‌شهوت سرشت و در بهایم، شهوتی بی‌عقل و در فرزندان آدم، این هر دو را سرشت، پس هر کس از آدمیان که عقل او بر شهوتش چیره گردد، از فرشتگان برتر است و هر که شهوت او بر عقلش غالب آید بدتر از بهایم است.» و بعضی از متأخرین در این باب به سخن ابونواس استدلال کرده‌اند که در ستایش ابن‌موسی‌الرضا گفته است:

گفتند مرا که تو در هر مقام، سخنور یگانهٔ روزگاری/ تو را در سخن نغز شیوه‌ای است که مُروارید از آن می‌توان چید/ پس از چه روی مدح فرزند موسی را و خصلتهای نیکی که در وی گرد آمده رها کردی؟/ گفتم: راهی نیافتم به مدیح امامی که جبریل خدمتگزار پدرش بوده است.

* در یادکردِ آنچه دربارهٔ حجابها آمده است

بدان که حجاب، به‌طور مطلق، مفهوم «حد» را ایجاب نمی‌کند، چرا که خدای از خلق در حجاب است ولی نمی‌توان گفت که او «محدود» است، زیرا حجاب وجوهِ مختلفی از معانی را محتمل است. و وهب‌بن ابی‌سلام روایت کرده است که از رسول(ص) پرسیدند: آیا خدای از خلق، در پرده‌ای، جز آسمانها نیز هست؟ گفت: «آری، میان او و میان فرشتگانی که حاملان عرش‌اند هفتاد حجاب از نورست و هفتاد حجاب از نار و هفتاد حجاب از ظلمت» تا آنجا که پانزده تا را نام بُرد. و در حدیث معراج آمده است که «پس از دریا به دریایی سبز رسیدیم، پس ندایی شنیدم که ای محمد بیاسای در نور رجا» و آنگاه به یادکرد دریاهایی از نور پرداخت. و بعضی از مسلمانان اعتقاد به حجابها را بسی بزرگ می‌دارند. و حمّادبن سلمة از عمران حرّانی از زرارة‌بن اوفیٰ روایت کرده است

که رسول(ص) به جبرئیل گفت: «آیا هرگز پروردگار خویش را دیده‌ای؟ گفت: ای محمد میان من و میان او هفتاد حجاب است از نور که اگر به نخستینِ آنها نزدیک شوم می‌سوزم.» و در حدیث ابوموسی اشعری آمده است که «اگر پرده از سُبُحاتِ وَجْهِ خویش بگشاید هر چه هست همه خواهد سوخت.» و اینها همه بر هنجار چیزی است که از حسن روایت شده است که گفت: «هیچ چیز از اسرافیل به خدای نزدیکتر نیست و میان اسرافیل و رب‌العزّه هفت حجاب است از عزّت و جبروت و عظمت.» و در حجاب بودن، به هیچ‌روی، ایجاب «حد» نمی‌کند. زیرا که حجابها اجسامی نیستند که میان حاجب و محجوب حایل شوند ولیکن تمثیلی است از دوری وقوع حواس و قطع طمعها در احاطهٔ به ذات او و اختصاصی که به عظمت و سلطان در برابر بندگان خویش دارد. و این‌گونه تمثیل، در نزدِ بندگان، از برای تعظیم باری‌تعالی و تفخیم قدر او و دلبستن بدو و هراس از وی، رساتر است. چرا که بیشتر ایشان، آنچه را که به حواس ایشان ادراک نمی‌شود و در اوهام ایشان متصور نیست، لاشیء می‌خوانند. و دلیل درستی این تأویل چیزی است که در خبر آمده است که کبریا ردای[1] من است و عظمت ازارمن است، اگر بنده‌ای با من منازعت کند در تکبّر یا خود را تعظیم کند ویْ را به دوزخ برم.

حال آیا کسی تردیدی در این دارد که عظمت نمی‌تواند ازار کسی شود و یا کبریا ردای کسی گردد؟ ولی وجه صواب همان است که ما گفتیم و خدای داناتر است. و توصیف حجابها در اشعار ایشان موجود است، و شاعری گفته است:

سپاس و ستایش تو را پروردگار ما/ که هیچ چیز برتر از تو و بشکوه‌تر از تو نیست/ پادشاهی بر تخت آسمان، گواهی راست/ که در پیشگاه عزّت او همگان با فروتنی سجده می‌آورند/ و هرگز انسانی با نگاه خویش نتواند به سوی او بر شود/ که آفریدگانی تأیید شده در آن‌سوی حجابِ نورند.

* در یادکردِ آنچه دربارهٔ سدرة‌المنتهیٰ آمده است

و سدرة‌المنتهی در کتاب خدای عزوجل یاد شده است. روایت کرده‌اند که به‌گونهٔ درختی است و اگر سواری از زیر سایهٔ یکی از شاخه‌های آن بگذرد[ ][2] سال به‌درازا می‌کشد

۱) در متن: «رکابی» و در حاشیه به «ردائی» تصحیح شده است و از توضیح بعدی دانسته می‌شود که ردائی صحیح است، مشهور نیز ردائی است.
۲) کذا فی‌الاصل.

و آن سایه پیموده نخواهد شد. میوهٔ آن به‌مانند کوزه‌های بزرگ است و برگهایش به‌مانند گوش فیل، ارواحِ شهیدان و صِدّیقان، به‌گونهٔ پروانه‌هایی زرین، بدان بر می‌شوند. گفتهٔ خدای عزوجل: «نزدِ سدرة المنتهیٰ که نزدِ وی است جنةالمأویٰ، چون می‌پوشید سدره را آنچه می‌پوشید.» (۵۳: ۱۴) و حسّان آن را در شعر خویش یاد کرده است:

و در سدرة‌المنتهیٰ مقامی‌از برای احمد / و بی‌شك از برای مرتضی.

و سخن خدای تعالی که «نزدِ وی است جنةالمأویٰ» خود رَدِّ عقیدهٔ کسانی است که می‌پندارند سدره درختی است که پیامبر(ص)، در حرا، در زیر آن می‌نشست و جبریل وحی را بر او نازل می‌کرد. مگر اینکه بگوییم این سخن شبیه گفتار پیامبر است که گفت: «این منبر من باغْ پُشته‌ای از باغْ پُشته‌های بهشت است.» و سخن پیامبر علیه‌السلام که: «میان گور من و منبرم، روضه‌ای از روضه‌های بهشت است.» چنین تأویلی نیز می‌تواند عقیده‌ای به‌حساب آید. و همچنین است سخن پیامبر که «بهشت در زیر سایهٔ شمشیرهاست.» امّا ظاهرِ سخن را چنان‌که در قول اول بود، پذیرفتن شناخته‌تر و مشهورتر است و اخبار بسیاری در باب آن وجود دارد. و گفته‌اند از آن روی سدرة‌المنتهی خوانده شده است که نهایتِ دانش دانشمندان است و هیچ کس از پیامبران و فرشتگان، جز خدای یکتا، نمی‌داند که در آن‌سوی سدره چیست.

و از بعضی قرمطیان شنیدم که آن را تأویل می‌کرد به «آنچه محمد(ص) در حرا آموخته است»[1] آنچه بدو آموخته و رازهایی که بر او گشوده است، به‌هنگامی که نشانه‌ها و علایم را در او دیده است. خُرد و درهم شکسته باد دهان اینان و بر باد رفته باد آرزوهاشان!

* در یادکردِ بهشت و دوزخ

هیچ‌کس از اهل ادیان را نمی‌شناسم که پاداش و ثواب و عقاب را انکار کند، هر چند در باب توصیف و نام آن و زمان و مکانش اختلاف داشته باشد. چرا که ابطالِ جزا، ابطالِ امر و نهی الاهی است و ابطال وعد و وعید و مجاز دانستن آفریدگان که کارها را مهمل رها کنند و این عقیده منجر به آن می‌شود که صانع جهان را سفیه بدانیم و نادان و یا موجب الحاد و تعطیل است. این مسئله پیوسته به اصل توحید است، بدین‌گونه که

۱) متن: «وسمعت بعض القرامطه یتأولّها لعلهم (کذا!) بحراء محمد» و در حاشیه آمده است: «کذا فی‌الاصل». شاید «بما تعلم» باشد، ترجمهٔ ما باتوجه به این حدس است.

وقتی دلایلی بر اثبات وجود باری‌تعالی اقامه شد و بر قدرت و حکمت او، پس روا نیست که کاری از کارهای او بیرون از حکمت و صواب باشد. پس دانستیم که حکیم این جهان را بیهوده و بازیچه نیافریده است و نه از سر سهو. و جز از برای ثوابی که بر ایشان عرضه داشته و عقابی که آنان را از آن برحذر داشته است، آنان را امر و نهی نکرده است. دور باد از ذات او سبحانه و تعالی که جز حق دربارهٔ او گمان رود. جزای رستاخیز، به موجب اصل توحید است و دلیلش دلیل توحید است. علاوه بر آن، همین‌که بیشتر مردم روی زمین اقرار بدان دارند، خود بزرگترین دلایل است اگر حجت عقل و اجماع خلق، کاشف از این امر باشد. پس دیگر چه عذری برای کسانی که از آن تخلف می‌ورزند یا تمایلی بر ضدِ آن دارند، باقی می‌ماند؟ حال اگر کسی در نفس خویش، گریزی از این عقیده احساس کند، بهتر همان است که عقل خویش را در این امر متهم بدارد نه عقل مؤمنین و نسلها و اُمتهای پیشین را.

امّا سخن در باب اینکه جزا در کجاست و ماهیت آن چیست، آیا بهشت و دوزخ است یا جز این دو، در این امر باید از اخبار پیروی کرد. و اگر خدای خواهد به چیزی جز بهشت و دوزخ نیز جزا دهد، آن‌گونه که خواهد. آنچه از ثواب معلوم است عبارت است از نعمت و شادمانی و آنچه از عقاب معلوم است عبارت است از چیزهای نادلخواه و عقوبت و هیچ نعمتی بزرگتر از دوام بقا نیست و هیچ عقوبتی بالاتر از آتش نیست که خورندهٔ اضداد است.

* در یادکردِ اختلاف مردمان دربارهٔ بهشت و دوزخ

در شرایع حرّانیان چنین خواندم که باری عزوجل کسانی را که فرمانبرداری کنند به نعمتی جاودانه وعده کرده است و کسانی را که عصیان ورزند به اندازهٔ استحقاقشان وعدهٔ عذاب داده است. و این طریقهٔ بیشتر قدماست. و بعضی از ایشان را عقیده بر این است که نفسِ شریر که در این جهان تباهی کرده و مایهٔ فساد و سبب آزار شده است، چون هیکلی را که درِ آن است رها کند در اثیر زندانی خواهد شد و اثیر آتشی است در بالاترین فراز جهان. و نفسِ نیکوکار که از فضایل بهره‌مند است به عنصر ازلی خویش می‌پیوندد. و بعضی از ایشان را عقیده بر آن است که نفس فاضل در بلندی بالا می‌رود و نفسِ پست، فرومی‌رود و در ظلمت و افسردگی باقی می‌ماند.

ارسطاطالیس گفته است عُلْواعلیٰ (بالای برتر) محلِّ جاودانگی است و سفلِ اسفل (فرودِ پست) محل مرگ است.

و عامهٔ اهل هند به جزا اقرار دارند و کسانی از ایشان که به انواع عذاب از قبیل کشتن و سوختن و غرق خود را هلاک می‌کنند، چنان می‌پندارند که دوشیزگان بهشت، آنان را، پیش از آنکه جانشان برآید، می‌ربایند و به بهشت می‌برند. و من این سخنان را از آن روی در اینجا آوردم تا بر تو روشن شود که اینان با همه کفر و نادانیِ خویش، به بهشت اقرار دارند. و اهل کتاب، همه، به جزا اقرار دارند. چرا که یادکردِ بهشت و دوزخ در بسیاری از مواضع کتاب ایشان آمده است، امّا اینان در باب صفات بهشت اختلاف دارند. در زبان عبرانی بردیس خوانده می‌شود و در عبری کنعاذن. گروهی از یهود برآنند که چون روز رستاخیز فرا رسد دوزخ از وادیِ [ ][1] آشکار شود و آتشی در آن وادی به جنبش درآید و بر روی آن آتش پُلی نهاده گردد و بهشت از جانب بیت‌المقدس آشکار گردد و فرمان داده شود تا خلق از آن پُل بگذرند. هر کس از ایشان بی‌گناه باشد به‌مانند باد از روی آن پُل می‌گذرد و هر کس گناهکار باشد در آتش سقوط کند.

و گروهی از یهود برآنند که بهشت و دوزخ فانی خواهند شد و آن پس از هزار سال از درآمدن مردم به بهشت و دوزخ خواهد بود. آنگاه اهل بهشت تبدیل به فرشتگان شوند و اهل دوزخ، استخوان سوخته گردند. و گروهی برآنند که بهشت و دوزخ، هرگز، فانی نخواهند شد.

امّا متناسخه. اینان جزا را در نسخ و مسخ می‌بینند و برآنند که هر که بر خوی درندگان و بهایم باشد، به‌صورت آنها درخواهد آمد، به‌پاداش کارهایش. و هر کس تعاطی حق کند و از آزار دست بازدارد و نیکی کند به‌صورت فرشته‌ای درخواهد آمد یا به‌گونهٔ قائدی یا رئیسی. و این مذهب بسیاری از پیشینیان (قدما) است.

و گروهی از معطّله جزایِ در این دنیا را، از رهگذر تهیدستی و فاقه و رنجها و غمها، به‌خاطر کارهای زشتی که آدمی مرتکب شود، منکر نیستند. و همچنین فراخی در زندگی این جهانی و آسایش و شادی و خوشی را به‌عنوان پاداش کارهای نیک می‌پذیرند.

و سمنیّه از هندیان برآنند که هر کس نیکی او اندك باشد بد روزگار خواهد بود و ژنده‌پوش که بر در سرایها رود و هیچ‌کس به او صدقه‌ای نمی‌دهد و هر که نکوکار باشد پادشاهی بزرگ و گرامی شود و هر کس دیگران را طعام دهد، نیرومند خواهد شد، چرا که تن از غذا نیرو می‌گیرد و هر کس جامه پوشاند زیبا خواهد شد و هر کس در تاریکی چراغی برافروزد به نیکی زندگی خواهد رسید، چرا که صبح تاریکی را می‌زداید.

۱) کلمهٔ اصلی افتاده است و در حاشیه نوشته‌اند: کذا فی‌الاصل. مراجعه شود به مقدمهٔ مترجم صفحهٔ ۷۵.

* در یادکردِ اختلاف مسلمانان دربارهٔ بهشت و دوزخ

بدان که مسلمانان در این مسئله بر سه دسته‌اند:

معتزله ـ بجز ابوالهذیل و بشربن المعتمر ـ برآنند که بهشت و دوزخ هنوز آفریده نشده‌اند و روز رستاخیز آفریده خواهند شد.

و نجّار گفته است: اگر چه آن دو هنوز آفریده نشده‌اند و در روز رستاخیز آفریده خواهند شد، امّا رواست که آفریده شده باشند.

و دیگر مسلمانان برآنند که بهشت و دوزخ آفریده شده‌اند و ساختن آنها پایان پذیرفته.

و دراین باره به آیاتی از قرآن و احادیثی از سنّت استدلال کرده‌اند از جمله: «او را گفتند در رو در بهشت. گفت: ای کاشکی گروهِ من بدانندی.» (۶:۲۶) و سخن خدای تعالی: «و مپندارید آنان را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان‌اند بلکه ایشان زندگان‌اند نزدِ خدای. روزی می‌دهند ایشان را.» (۳: ۱۶۹) و سخن خدای: «و بهشتی که فراخنای آن همچون آسمانها و زمین است، ساخته‌اند مر پرهیزگاران را.» (۳: ۱۳۳) پس آیا رواست که ناآفریده شمرده شود؟ و در حدیث آمده است که خدای تعالی بهشت را چنین و چنین آفرید، به صفاتی که آن صفات در کتب مضبوط است و گفت: «و بترسید از آن آتشی که بساخته‌اند ناگرویدگان را.» (۲: ۲۴) و گفت: «آن آتشی است که عرضه کرده می‌شوند بروی بامدادان و شبانگاهان.» (۴۰:۴۶) و گفت: «ای آدم! آرام گیر تو و جُفتِ تو در بهشت.» (۷:۱۹).

و مخالفانِ ایشان گویند که بهشت و دوزخ پاداش و کیفر است و استحقاق پاداش و کیفر، تنها، پس از به‌وجود آمدن اعمالی است که موجب آنهاست. گویند: اگر بهشت آفریده شده است، مکانِ آن در کجاست؟ با اینکه آسمانها و زمین را گنجای آن نیست. به‌گفتهٔ خدای تعالی: «فراخنای آن چون آسمانها و زمین است.» (۳: ۱۳۳) و اینان تمام آنچه را که در قرآن و سنت آمده است تأویل می‌کنند که به‌معنی وعده‌ای است که انتظار آن می‌رود و حال آنکه خدای عزوجل گوید: «به‌درستی که نیکان در بهشتهایی باشند و به‌درستی که بدکاران در دوزخ باشند.» (۸۲: ۱۶) و با اینکه اکنون نیستند از ایشان خبر داده است. و گفته‌اند بر خدای ممتنع نیست اگر هر روز بهشتهایی بیافریند و آنها را نابود کند یا باقی بدارد، آن‌گونه که خواهد. و یا ارواحِ مطیعان را، در بهشتی که از برای ایشان می‌آفریند، در نعمت بدارد یا در غیر بهشت. و ارواح ستمگران را در دوزخ یا غیردوزخ عذاب دهد.

و گفته‌اند خداوند در سابق از فنا کردن آنچه آفریده است سخن گفته است و ثواب و عقاب او غیرفانی‌اند، همیشه. پس اگر بهشت و دوزخ موجود بودند می‌باید فانی می‌شدند و این خلاف وعدهٔ الاهی است «و تبدیل کننده‌ای از برای کلمات او نیست.» (۶: ۱۱۵) مخالفان ایشان گویند: بهشت و دوزخ، کیفرو پاداش نیستند، بلکه آن دو محل کیفر و پاداش‌اند، در آنجا ثواب و عقاب داده می‌شود و استثنای از هلاك و فنا شامل ایشان است به گفتهٔ خدای تعالی: «مگر آنکه خدای تو خواهد.» (۱۱: ۱۰۸) و به‌دلیل اینکه در مورد آنان حکم به سرمدیّت و جاودانگی کرده است، همان‌گونه که وعده کرده است که خلق را فانی کند وعده کرده است که بهشت و دوزخ را فانی نکند. آنگاه، اینان، در باب محل بهشت اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند جایِ آن در آخرت است و آخرت آفریده است و گروهی گفته‌اند بهشت در عالمی است که از برای آن نهاده شده است و از برای خداوند عوالم خلق بسیار است چندان که او بخواهد. و گروهی گفته‌اند در آسمان هفتم است که سقف آن عرش رحمن است. و در این باره خبری نیز نقل کرده‌اند و بعضی گفته‌اند آفریده است امّا دانسته نیست که کجاست. و جای شگفتی نیست که خدای آن را در مکانی بدارد، آن‌گونه که جهان را در لامکان به‌پای داشته است. و گفته‌اند که دوزخ در زیر هفتم زمینِ فرودین است و در این باب خبری نیز روایت کرده‌اند.

* در یادکردِ توصیف بهشت و دوزخ

از آنچه در قرآن آمده است وصف جامعِ بهشت این است که «و در آن بهشت بود هرآنچه آرزو کند تن‌ها را و خوش آید چشمها را و شما در آن جاویدان باشید.» (۴۳: ۷۱) و جامعترین خبری در این باب خبر ابوهریره است که از پیامبر نقل کرده است به‌حکایت از پروردگار عزوجل که «از برای بندگان صالح خویش آماده کرده‌ام آنچه نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است و نه بر دل بشری گذر داشته است، رها کنید آگاهی از آن را.» ابوهریره گفت که مصداق این در کتاب خدای عزوجل این است: «نداند هیچ تنی چندانچه پوشیده و نهانی ساخته‌اند مر ایشان را از روشنیِ چشمها، پاداشی بدانچه کرده باشند.» (۳۲: ۱۷) و حمزة‌بن حبیب از منهال‌بن عمرو و از محمدبن حنفیّه روایت کرده است که پیامبر گفت: «به‌هرگونه که خواهید دربارهٔ بهشت سخن بگویید، به هر چه آن را وصف کنید و از آن سخن بگویید بهشت افزونتر از آن است.» و از همین سخن پیامبر اجازه یافته‌اند کسانی که در توصیف بهشت و دوزخ سخنانی گفته‌اند که در روایت نقل

نشده است، زیرا شخص توصیف‌کننده، هر چند در توصیف مبالغه کند، نهایت خاطر و غایتِ معرفتش به کُنهِ اندکی از آن نخواهد رسید که نعمتهای الاهی و نقمتهای او فراتر از شمارش شمارگران است. زیرا هرگز آن را غایت و نهایتی نیست و از پیامبر خدای(ص) در باب اهل بهشت پرسیدند گفت: «اهل بهشت را موی بر اندام و صورت نیست و پلکهاشان سرمه‌دار است [اهل الجنة جُردمُرد مُکْحَلُون] همه در سن سی‌وسه سالگی.» این است روایت به‌نقل حمادبن سلمة از علی‌بن مرید از مسیّب از ابوهریره. و در روایتی دیگر آمده است که در سن سی‌وسه سالگی‌اند به سن عیسی و صورت یوسف و قلب ابراهیم و درازی قامت آدم و صدای داود و زبان محمد(ص) و ابوهریره گفت که اهل بهشت پیوسته بر حسن و جمال آنان افزوده می‌شود، همان‌گونه که در این جهان زشت و پیر می‌شوند. و گروهی از اهل کتاب خوردن و همخوابگی را در بهشت انکار کرده‌اند و این بدان دلیل است که بعضی از ایشان برانگیختگی روز رستاخیز را تنها در مورد ارواح قبول دارند. و خدای تعالی، در قرآن، ایشان را به یادکرد طعام *حواری* که در بهشت وصف کرده است، تکذیب کرده است. و از پیامبر(ص) نقل است که به‌هنگام یادکردِ بهشت گفته است: یك مرد از ایشان را نیروی هزار مرد است در خوردن و همبستر شدن. و از پیامبر پرسیدند که بساویدن و مباضعت چگونه است ای پیامبر خدا! گفت: «همخوابگیی با شور و هیجان[1] هرگاه که مرد از کنار زن برخیزد، آن زن دوباره دوشیزه خواهد بود، نه آلت مرد را خستگی است و نه فرج زن را آزردگی، با شهوتی که هرگز قطع نمی‌شود.» مردی یهودی، آنگاه، گفت: «هر کس اکل داشته باشد به غائط خواهد رفت.» پیامبر(ص) گفت: «آنان به غائط بیرون نمی‌شوند بلکه به گونهٔ عرق از تنهاشان بیرون می‌رود به مانند مشك و شکمهاشان آن را نهفته می‌دارد.» در باب خواب، در بهشت، از پیامبر(ص) پرسیدند گفت: «خواب، برادرِ مرگ است و اهل بهشت را مرگی نیست.» گفتند: «در آنجا زادوولد هست؟» گفت: «فرزندْ فتنه است.» و بنا به‌روایتی گفت: «اگر خواهند دوران آبستنی و وضع حمل و بالیدن فرزند یك ساعت است.» دربارهٔ زنی که دو همسر داشته است، پرسیدند، که در بهشت از آن کدام یك خواهد بود؟ بنابه‌روایتِ حذیفه گفت: «از آن آخرین همسر خواهد بود.» و هنگامی که معاویه ام‌الدرداء را خواستگاری کرد، آن زن گفت: من جانشینی برای ابوالدرداء روا نمی‌دارم که از پیامبر(ص) شنیدم که گفت: «زن از آنِ آخرین همسر است» و به‌همین دلیل همسران پیامبر(ص) پس از وی بر دیگران حرامْ شده‌اند تا در بهشت همسران او باشند. و از حسن روایت شده است که گفت: زن مخیّر است تا هر کدام را

۱) دحماً دحماً: هوالنکاح والوطء بدفع و از عاج، غریب *الحدیث*، ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۱۰۶.

که خوشخوی‌تر است برگزیند. و از ضمرة‌بن حبیب پرسیده شد که آیا پریان (جن) به بهشت وارد می‌شوند، گفت: آری، و استدلال کرد به آیهٔ «بدیشان نرسیده بود هیچ آدمی پیش از ایشان و نه هیچ پری.» (۵۵: ۵۶) پس از برای آدمیان همسرانی از انس و از برای پریان همسرانی از پریان خواهد بود. از ابوالعالیه دربارهٔ اوقاتِ بهشت پرسیدند گفت: همانند وقت طلوعِ فجر تا طلوع خورشید است، در آنجا نه خورشید است و نه ماه و نه شب و نه روز. و آنان در روشنایی جاودانه‌اند و مقادیر شب و روز را به کشیدن پرده‌ها و گشودن درها می‌شناسند. و از حسن در باب حورالعین پرسیدند گفت: همین پیر همسران شمایند با چشمهای آبریز و ژفکی و آنگاه این آیت برخواند که «ما بیافریده باشیم ایشان را از نوآفریدنی، قرار داده باشیم ایشان را دوشیزگانی» (۳۶:۵۶) تا پایان آیه. و گفت: داده خواهند شد همسرانی جز همسران خویش از حورالعین. و در حدیث ابن‌المبارک از رشیدبن سعد از ابن‌انعم آمده است که هر کس از زنان اهل دنیا که به بهشت درآید بر حورالعین فضیلت دارد به‌خاطرِ عملی که در دنیا داشته است. و ما این اخبار را از بهر شهرت آنها در نزد عوام امّت و بی‌نیازیشان از اسانید، آوردیم. و در باب سخن خدای عزوجل «و در آن بهشتها بود هر آنچه آرزو کند تن‌ها را و خوش آید چشمها را.» (۴۳: ۷۱) پرسیده شد که اگر خواستار چیزی شوند که خرد آن را زشت می‌شمارد از قبیل قتل و غصب و بیداد و ازدواج با خواهران و دختران؟ مسلمانان در جواب گفتند: اینها، و آنچه بدینها ماند، چیزهایی است که در بهشت خواستار آن نشوند، چرا که در بهشت از این‌گونه چیزها وجود ندارد، همان‌گونه که خواستار مرگ و بیماری و خواری و **فاقه** نمی‌شوند، زیرا در آنجا، این چیزها، وجود ندارد. و طبایع ایشان از شوق به چیزهایی که خرد زشت می‌شمارد، بازداشته می‌شود و آن را فراموش می‌کنند.

بدان، خدایت هدایت کناد، که آنچه در وصف بهشت آمده است از زر و سیم و گوهرها و بوی خوش و طعام و دیگر چیزهایی که وصف شده است، همه، در معنیِ حقیقی کلماتِ مادی[1] است همان‌گونه که گوهرهای زمین و میوه‌های آن، به گفتهٔ خدای عزوجل: «به‌درستی که آن سرای واپسین است سرای زندگانی جاویدان اگر هستند که بدانند.» (۲۹:۶۴) و از ابن‌عباس(رض) روایت شده است از اسامة‌بن زید از پیامبر(ص) که از بهشت پرسیدند، گفت: نوری است که می‌درخشد. و حسن‌بن هشام عبسی از وکیع از اعمش از ابن‌عباس(رض) روایت کرد که گفت: در بهشت چیزی از آنچه در دنیا هست، نیست، مگر نامهایی.

۱) متن: «و اعلم ان کل ما وصف به... کلها علی الحقیقه فی الاسماء الکثیفة».

* در یادکردِ صفت دوزخ و اهل آن

جامعترین آیه‌ای در وصف دوزخ این سخن خدای تعالی است که: «آنها که کفر آوردند مرایشان راست آتش دوزخ سوزان، نمیراندشان تا برهند و نه برایشان چیزی از عذابشان سبکتر کنند.» (۳۵: ۳۶) و جامعترین خبری در باب دوزخ خبر محمدبن حنفیّه است اگر چه حدیثی مرسل است: «هرچه خواهید از دوزخ سخن گویید، چرا که هر چه بگویید دوزخ از آن شدیدتر است.» و آنچه موجب قیاس شدید است این است که آنچه دوزخ را بدان وصف کرده‌اند از غل و زنجیرها و مارها و کژدمها و درّه‌ها و عمودها و دیگر چیزهایی که در قرآن و اخبار آمده است، اینها همه خلاف آن چیزی است که در دنیا آمده است، همان‌گونه که در وصف بهشت گفتیم. و اینکه جمع میان آنچه در دنیاست و آنچه در دوزخ است از جهت اسم است نه از جهتِ معنی. چرا که دوزخ سرای جاودان است، همان‌گونه که بهشت سرای جاودان است. و از ابراهیم نخعی در باب صفت آتش دوزخ پرسیدند، گفت: آتش این جهانی یکی از هفتاد جزءِ آتش دوزخ است، که دو بار از دریا عبور داده شده است و اگر جز این بودی هرگز نمی‌توانستید از آن سود ببرید. و از حسن دربارهٔ دوزخ پرسیدند گفت: دریا به صورت آتش درمی‌آید و آنگاه برخواند: «و چون دریاها را آتش کنند و برجوشانند.» (۸۱: ۶) و گفت یکی از دیگری برمی‌جوشد. آنگاه بادی از جنوب بر آن می‌وزد و خورشید را بر آن مسلط می‌کنند تا آن را به‌جوش آورد و به صورت آتش درآید و خدای آن را زندانی از برای معصیتکاران ساخته است.

و گروهی برآنند که دوزخ هم اکنون آفریده است و در زیر زمینهای فرودین است و دریاها آن را از خلق جدا می‌کند و گرمای خورشید و گرمایَ تابستان از حرارت آن است.[1]

و روایت کرده‌اند که دوزخ شکایت کرد که پاره‌ای از من پاره‌ای دیگر را می‌خورد، پس به او اذن داده شد تا دو نفس برکشد، یکی در تابستان و یکی در زمستان و این شدیدترین گرما و سرماست و در احادیث صحیح آمده است که در نیمروز به خنکی گرایید، چرا که در شدت گرما تفتگیی از دوزخ است. و گروهی، بقای ذی روحی را در آتش، سخت دشوار یافته‌اند و مایهٔ شگفتی و این از قصور دانش ایشان است، زیرا آتش دارای انواع است به‌مانند اثیر، که می‌گویند در بالای هواست، و همانند آتش نهفته در

۱) متن: «موحرها»، هوار به مؤخرّها، اصلاح کرده است و صحیح بنابر حدس ما، «من حرّها» است و ترجمه مستند بدان است.

سنگ و درخت. و بنابر روایتی که نقل شده است از ابن‌عباس در باب آتشها پرسیدند گفت: آتشها بر چهارگونه‌اند: آتشی است که می‌خورد و می‌نوشد و آن همین آتش شماست و آتشی است که نه می‌خورد و نه می‌آشامد و آن همان آتش نهفته در سنگ است و آتشی هست که می‌آشامد ولی نمی‌خورد و آن آتش نهفته در درخت است و آتشی هست که می‌خورد ولی نمی‌آشامد و آن آتش دوزخ است گوشتِ آنان را می‌خورد ولی خونشان را نمی‌آشامد. به‌همین‌دلیل ارواح ایشان همچنان باقی می‌ماند. پس خبر داد که آتش دوزخ خلاف آتشهایی است که یاد کرده است به‌گفتهٔ خدای عزوجل: «هر گه که بسوزد پوستهای ایشان بَدَل کنیم ایشان را پوستهایی جز از آن.» (۴: ۵۶) پس خبر داد خدای سبحانه و تعالی که او پوستهای ایشان را بَدَل می‌کند تا ارواح ایشان باقی بماند و آتش، ایشان را نابود نمی‌کند و همانا خداوند تعالی قدرت خویش را در ترکیبِ طبایع بعضی از جانوران نشان داده است، به‌گونه‌ای که به ما نشان می‌دهد که رواست ذی‌روحی در آتش باقی بماند مانند شترمرغی که آتش می‌خورد و آتش او را زیان نمی‌رساند و مانند پرنده‌ای که به درون آتش می‌رود و آتش او را نمی‌سوزاند و اینها را جز مایهٔ عبرتی از برای آدمیان نکرده است و ما را راهنمون شده است به اینکه رواست که اهل دوزخ در آتش زنده بمانند وگرنه در طبایع حیوانات روا نبود که از آتش تغذیه کنند و از آهن گداخته.

و در باب صفت اهل دوزخ، چیزهای شگفت‌آور و طاقت‌سوزی نقل شده است از جمله آنچه روایت کرده‌اند که از ابوهریره پرسیدند در باب این سخن خدای تعالی: «و هر که خیانت کند بیارد آنچه در آن خیانت کرده بود روز قیامت» (۳: ۱۶۱) که چگونه ممکن است کسی که در کار صد شتر و دویست گوسفند خیانت کرده باشد، آنها را بیاورد، و او گفت: آیا دیده‌ای کسی را که دندانش به‌مانند کوه اُحُد باشد و رانش به‌مانند *ورقان*[۱] و ساقش به‌مانند *بیضاء*[۲] و نشیمنگاهش به اندازهٔ ما بین مدینه تا ربذه[۳]؟ و از ربیع بن انس روایت شده است که گفت: نوشته است در کتاب نخستین [الکتاب الاول] که پوست هر یك از اهل دوزخ چهل ذراع است و شکمش چندان که اگر کوهی در آن نهند گنجای دارد. و او چندان می‌گرید که در گونه‌اش حفره‌هایی از اشک پیدا می‌شود که اگر کشتی در آن نهند جریان خواهد یافت. روایت این چنین است. و خدای داناتر است.

و بدان که آنچه در وصف بهشت و دوزخ می‌آید از طریق سمع و خبر است و موجبی از طریق عقل ندارد. اصل همان مسئلهٔ جزا و پاداش است و تو خود را به پاسخ

۱ و ۲ و ۳) ورقان کوهی است سیاه میان مکه و مدینه و بیضاء محلی است در مکه و ربذه از قرای مدینه است. رك: *معجم‌البلدان*، یاقوت، ج ۵، ص ۳۷۲، ج ۱، ص ۵۳۰، ج ۳، ص ۲۴.

کسی که از صفات دوزخ و بهشت جویا می‌شود، مشغول مدار مادام که منکر اصلِ پاداش است، تا آنگاه که بدان اقرار آورد.

* در یادکردِ اختلاف مردمان دربارهٔ بقا و فنایِ بهشت و دوزخ

در شرایعِ حرّانیان خواندم که جهان را علّتی است ازلی و یکتا که کثرت را در آن راه نیست و وصفِ هیچ چیز از دانسته‌ها را بدو راه نیست. اهل تمیز مکلف‌اند که اقرار به ربوبیت او کنند و بعثت پیامبران برای راهنمونی و تثبیت دلایل است. و آنان، کسانی را که اطاعت‌کنند، وعدهٔ بهشتِ جاوید داده‌اند و آنان را که عصیان ورزند به اندازهٔ استحقاقشان وعدهٔ عذاب داده‌اند و سپس این عذاب منقطع می‌شود.

و بعضی از اوایل حرّانیین[۱] گفته‌اند که دوزخیان هفت‌هزار دور عذاب می‌بینند سپس عذاب منقطع می‌شود و تبدیل به رحمت خدای تعالی می‌گردد.

و اهل هند، با همه بسیاری اختلافی که دارند، در دو نحله جمع‌اند: سمنیهٔ معطله و براهمهٔ موحده. و هر دو گروه به جزای آخرت اقرار دارند و اینکه عذاب سرانجام منقطع خواهد شد. و سمنیّه برآنند که ثواب و عقاب، در همین جهان از رهگذر حواس، موجودند به پاداش آنچه نفوس اکتساب کرده‌اند و نفوس همچنان باقی‌اند و جاودانه و فاعل. و فعل ایشان ایجاد از رهگذر اجساد است و پیوسته ساکن ابدان‌اند و چون جسدی را ترك گویند دیگر هرگز بدان بازنمی‌گردند و آنها بر طبق افعالشان متناسخ می‌شوند و بر قدر هوا و همتشان بهره خواهند داشت. و چون مرتکب گناهان شده‌باشند، آن افعال در جوهر نفس اثر می‌کند و به‌گونهٔ عَرَضی لازم از برای آن درمی‌آید و چون جسد را ترك گوید درنتیجهٔ این تأثیر، به جنسی که ملایمِ همّت او و نیست درآید و ملابس (همراه) آن شود و بدان سبب به مکروه و نادلخواه پیوندد که آن تناسخِ در اجسادِ همهٔ حیوانات است از حشرات گرفته تا دامها و آدمیان و پرندگان دریایی و صحرایی. و گویند دشوارترین نوع تناسخ آن است که به جسد جانوری در زیرزمین انتقال یابد، آنجا که نه آب است و نه آبادانی و عذاب او با گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما به‌درازا می‌کشد، سپس به دوزخ و عذاب دوزخ انتقال می‌یابد[۲] و آن واپسین حد عذاب است و سرانجام آن. سپس به قهقری از دوزخ

۱) متن: «و قال بعض اوایله...» و نزدیکترین مرجع ضمیر در عبارت الحرّانیّن است و مابه همین صورت ترجمه کردیم.

۲) متن: «ثم تُجَوء» که اصلاح هوار است، ولی متن اصلی «تحوّ» بوده است که تصحیف «تحوّل» است و ما همان را ترجمه کردیم.

به‌روی زمین، از برای عمل، باز می‌گردد. و گویند آن نَفْس که کارهای نیك و افعال فاضله ـ بر عکس آنچه پیش از این گفتیم ـ داشته باشد، او ملابس زیبایی و کمال و تندرستی و امن و نیرو و انس و نشاط و ملك و عزّت و طیب نفس خواهد بود و سرانجام آن نَفس، به بهشت می‌رسد و به‌اندازهٔ استحقاقش در آنجا درنگ می‌کند، سپس به جهان بازمی‌گردد از برای عمل. و گفته‌اند که بهشت سی‌ودو مرتبه است و در ادنی مرتبهٔ آن، اهل بهشت، چهارصدهزار سال و سی‌وسه هزار سال و ششصد و بیست سال درنگ می‌کنند. و هر مرتبه‌ای دو برابر مرتبهٔ فرودین خویش است، که شمار آن به طول می‌انجامد. و گویند که دوزخ سی‌ودو مرتبه است. آنگاه به توصیفِ صفاتِ عجیب آن از حریق و زمهریر پرداخته‌اند. و عقیده دارند که هر کس چیزی را، بجز از انسان، کشته باشد صد و یك بار بدان کشته می‌شود و هر کس انسانی را کشته باشد هزار و یك بار بدان کشته می‌شود و گویند هر عضوی از اعضای بدن آدمی که زشت و قبیح آفریده شده باشد، این بدان سبب بوده است که صاحب آن عضو بدان عضو مرتکب کاری زشت شده است.

این است اصل تناسخ و از اهل هند است که این فکر در میان دیگر امتها انتشار یافته است. و هیچ امتی از امم وجود ندارد مگراینکه به جزا، همان‌گونه که یاد کردیم، مُقِر است یا به‌گونهٔ تناسخ یا به صورت ذخیره شدن برای آخرت.

و اجماع کرده‌اند که عذاب به اندازهٔ استحقاق است و سپس منقطع می‌گردد. و گروه بسیاری از یهود برآنند که، چون اهل بهشت و دوزخ بدانجا درآیند و هزار سال برآن بگذرد، این دو فانی شوند و تعطیل گردند و اهل بهشت به‌گونهٔ فرشتگان درآیند و اهل دوزخ استخوان سوخته. و استدلال ایشان به‌گفتهٔ انبیای دوازده‌گانه است که در سِفرِ یهوشوع چنین مکتوب است که: «خدای می‌گوید اگر در فرمانِ من چنگ زنی و پیمانَ خویش به‌پایان بری تو را جایگاهی دهم در میان آن کسان که رویاروی من ایستاده‌اند.» و در موردِ اهل دوزخ گویند که آنان استخوان سوخته می‌شوند در زیر گامهای اهل بهشت. و من از مردی از یهود ـ که نفرین خدای بر ایشان باد ـ شنیدم که بعضی از آنان عقیده دارند که جهان در هر شش هزار سال، به‌پایان می‌رسد و از نو آغاز می‌شود و برآنند که روز شنبه روز حساب است و مقدار آن هزار سال. و روز یکشنبه روز آغاز است. و خدای، بدانچه ایشان گویند، آگاهتر است. و بسیاری از ایشان به جاودانگی بهشت و دوزخ عقیده دارند و استدلال ایشان به سخن شعیا است در سِفْرِ خویش که: «اهل بهشت، به‌درآیند و بنگرند اجساد کسانی را که عصیانِ من کرده‌اندَ درحالی که ارواح ایشان نمی‌میرد و آتش ایشان هرگز خاموش نمی‌شود.»

و مجوس برآنند که شخص بدکار، به اندازهٔ استحقاق خویش، پس از مرگش به

سه روز، کیفر می‌بینند، برابر آنچه کرده است نه بیش و نه کم. و بعضی از ایشان برآنند که بهشت و دوزخ در همین جهان است و در سرزمین هند. این است عقیدهٔ ایشان که سبك‌مغزیی آشکار و تخلیطی شگرف در آن وجود دارد.

* در یادکردِ اختلاف مردمان در این فصل

گروهی از ایشان عقیده دارند که دوزخ سرانجام روزی باید فانی شود و به پایان رسد. و در این باره روایاتی نقل کرده‌اند. از ابن‌مسعود(رض) روایت کرده‌اند که گفت: زمانی خواهد رسید که درهای دوزخ فروبسته شود و کس در آنجای نماند. و این پس از آن خواهد بود که اهل دوزخ سالیان سال در آن بمانند. و از شعبی روایت شده است که از دو سرای آخرت، دوزخ زودتر خراب خواهد شد. و از عمر ـ که خدای از او خشنود باد و او از خدای ـ روایت شده است که اگر اهل دوزخ به شمارهٔ انبوه ریگها، در دوزخ بمانند باز امید رهایی ایشان هست.

و در این باب به چیزهایی استدلال شده است از باب تعدیل. و در جاودانگی بهشت اختلاف نکرده‌اند. و دیگرانی گفته‌اند که بهشت و دوزخ همیشگی‌اند و جاودانه‌اند، هرگز زایل و فانی نمی‌شوند. و استدلال ایشان بر این است که نعمتهای الاهی را کرانه‌ای نیست، پس نقمتهایِ او را نیز پایانی نباید باشد. و از اوزاعی روایت کرده‌اند که وی روایاتی را که گروه اول بدان استدلال کرده بودند، یاد کرد و آنگاه گفت: مردم برای اهل دوزخ امیدِ خروج از آتش داشتند از طریق این سخن خدای تعالی که: «در آن دوزخ جاودانی‌اند چندان که آسمان و زمین باقی است، مگرآنکه خدای تو خواهد.» (۱۱: ۱۰۸) و نیز این سخن خدای که: «درنگ‌کنندگان‌اند در وی سالیانِ سال.» (۷۸: ۲۳) امّا چون سورهٔ مائده نازل شد و آن آخرین سوره‌ای است که از قرآن نازل گردید که «می‌خواهند که بیرون آیند از آتش و نباشند بیرون آیندگان از آنجا و مرایشان را بُوَد عذابِ بایسته.» (۵: ۳۷) آنگاه دانستند که دوزخ هرگز فانی نمی‌شود.

حال اگر گفته شود که بر حکیم عادل چگونه رواست، که به‌جُرمی که زمانی محدود دارد، عقوبتی بی‌پایان دهد، در پاسخ گفته شود که: جزایی است برابر. همان‌گونه که شخص دوزخی در این جهان درمدت عمر خویش، در کفر کوتاهی نکرد واجب است که در عذاب او نیز کوتاهی نشود در تمام مدت عمرش در آخرت. دیگراینکه، چون نعمتهای الاهی پایان‌ناپذیر است، پس باید نقمتهایِ او نیز پایان‌ناپذیر باشد.

و عرب در روزگار جاهلیت به جزا عقیده داشته‌اند و هر کس از ایشان که نظر به

کتب داشته است به بهشت و دوزخ اقرار داشته است، از جمله سخن اُمَیّة [بن ابی الصلت]:

آن دوزخی است که هیچ بزهکاری را باقی نمی‌گذارد / و بهشتی‌ست که هیچ رانده‌ای را بر آن نظاره نیست / آنگاه که دوزخ برافروخته گردد و سپس فوران کند / و شراره‌ها از آن بپراکند / بگذرد با صندلهایی سخت و ستوار / که گویی آسمانها صحیفهٔ آن است / بر می‌شود آن آتش به میدانی فراخ / و روی در خموشی نمی‌نهد تا بادِ سمومی آن را فرو نشاند / و آن دوزخیان به‌مانند کلوخ خشک، در آنجایند / اگر آمرزش پروردگار مهربان نباشد / [و بهشتیان] به‌دورند از آفتهایی که بدیشان نزدیك می‌شود / تندرستان‌اند و در آنجا هیچ بیماری نیست / بازوانشان شیر می‌دوشد و هیچ کس ایشان را بازنمی‌دارد / دستها در آنجا در گردش است و آزاد / شیر دوشیده، در آنجا، بی‌آنکه بدوشند / و بی‌آنکه مایهٔ تخمه شدن باشد، فَوَران می‌کند / که بازداشته می‌شود از ایشان و هر بی‌میلیی را / پُر شدنی است نه برنّده و نه یتیم[1] / و آن دیگر انگبین است و شیر و شراب / و گندمی که همانجا که برمی‌رویَد دروده می‌شود / و خُرما بُنانی است با شاخه‌های فرود آمده / که در خلال شاخه‌های آن خرمای گوارا است / و سیب و انار و موز وآبِ سردِ گوارنده / و در آنجاست گوشتِ مرغ و ماهی / و آنچه بر زبان آورند، همواره، برای ایشان هست / و زنانِ سیاه چشمی، به‌گونهٔ عروسکها / که آفتاب بر ایشان نتابیده تا رنگ بیازنَد / در ناز و نعمت‌اند بر سریرها و جز به شویِ خویش نمی‌نگرند / و آن سیاه‌چشمان، بانوانِ بزرگوارند و شوهرانشان سروران / بر سریرهایی، رویاروی / هان! که درِ آنجاست شادابی و ناز و نعمت! / بر ایشان جامهٔ دیبایِ تُنُك است و تنپوشِ نرمِ والا / و دیبایِ به رنگِ سیر / به دستاوَرَنْجَنْهایی از زرِ ناب و گرانبها آراسته شده‌اند / در آن بهشت، هیچ سخن نافرجام شنوده نمی‌شود و نیست در آنجا هیچ به گناه منسوب کردنی / و در آنجا هیچ از خرد به دور افتادنی، که مایهٔ ملامت شود، نیست / و جامِ شرابی است که نوشنده را دردِ سر نمی‌آورد / و از نیکیِ

۱) بسیاری از مصراعهای این اشعار، در ضبط نسخهٔ اصلی ما، آشفته است و غیر قابل اصلاح. ضبطِ دیوان اُمَیّة بن ابی‌الصلت (چاپ بشیر یموت، بیروت ۱۹۳۴/۱۳۵۲، ص ۵۴ ـ ۵۲) نیز تفاوت چندانی ندارد، زیرا به احتمال قوی از روی همین کتاب برداشته شده است.

دیدارِ آن همدمان را لذّت است / موجْ‌زنان، در قدحهایی از زرِ نابِ خجسته که سرشار است / چون بدان رسند که خواستارِ آنند / پذیرایِ ایشان شود و هر که روزه دارد می‌گشاید / و آن نذرها از میان برخیزد / و فضلِ الاهی، بی‌دربی، بر ایشان وارد شود / و قسمتها پایان پذیرد[1] /

بدان که این چیزهایی است که در روایت و خبر آمده است، بعضی از آنها ثواب و بعضی عقاب و بعضی نیز دسته‌دسته کردن و بازشناخت است[2] و مسلمانان در اسامی آنها اختلافی ندارند، اختلاف بر سرِ معانی است.

* [صراط]

امّا صراط: در حدیث چنین آمده است که پُلی نصب می‌شود بر روی جهنم و خلق بر آن گذر داده می‌شوند، هر کس از اهل بهشت باشد، از آن می‌گذرد و هر که دوزخی باشد در آن سقوط می‌کند. و در وصف آن گفته‌اند که تیزتر از شمشیر است و باریکتر از موی و لغزان است و لغزشگاه است با خارهای درشت و آهنهای کج و خارشتری و خار سه‌پهلوی پهن و مسیر آن فلان قدر سال طول می‌کشد، چه در صعود و چه در هبوط و چه در گام هشتن. و مردمان، به اندازهٔ اعمالشان، از آن می‌گذرند، بعضی چون آذرخش خیره‌کننده و بعضی چون باد دمنده و بعضی به‌مانند پرندگان و گروهی همچون اسب لاغْرْمیان، بعضی با دویدن و بعضی با تندروی و بعضی با رفتن، گروهی سُم بر زمین‌کَشان و بعضی بر دست و شکم روان و گروهی بر سینه و پهلو. و بسیارند زنان و مردانی که بر آن پل می‌لغزند.

بعضی در جواب گفته‌اند: چه ظلمی بالاتر از این که مردمان را به چنین کار دشواری وادارند؟ و در جواب ایشان گفته شده است این کار بازشناختی است و تمییزی میان اهل طاعت و اهل عصیان ونشانی است بر حقانیت هلاك آنان که هلاك شده‌اند و رستگاری آنان که رستگار شده‌اند. و در بعضی اخبار چنین آمده است که اهل طاعت از صراط چنان می‌گذرند که خود آن‌را احساس نمی‌کنند و گفته شده است که صراط در زیر پای ایشان به‌هم کشیده می‌شود آن‌گونه که پوست در آتش و آنگاه که در بهشت استقرار یافتند گویند چه شد که ما از صراط عبور نکردیم و از آن آتشی که وعده داده

۱) نگاه کنید به صفحهٔ قبل.

۲) متن: «منها ما هو تمییز و تفریق.»

بودند، نگذشتیم؟ پس گفته می‌شود: شما از صراط گذشتید، در آن جهان، با کارهایتان و از آتش گذشتید، در حالی که افسرده بود.

و از اینجاست که بعضی به تأویل صراط پرداخته‌اند که صراط عبارت است از آنچه انسان بدان ملزم می‌شود و مشقتی است که در طاعت و مجاهدهٔ نفس در برابر کششهای آن تحمل می‌کند. و بر همین معنی، بعضی، این آیه را تأویل کرده‌اند: «و هنوز باز پس نکرده است عَقَبَه را و چه دانی تو که به چه گذاشته شود آن عَقَبَه، آزاد کردنِ بنده‌ای.» (۹۰:۱۲ـ۱۱) تا آخر آیه.

امّا معتزله و اهل نظر برآنند که صراط همان دین است که خدای لزوم و تمسک بدان را فرمان داده است. و ابوالهُذَیل از میان معتزله، جایز دانسته است که آنچه در خبر آمده است، همان‌گونه باشد که در خبر آمده است و استدلال او به همان چیزهایی است که ما در آغاز یاد کردیم.

* [میزان]

امّا میزان: بسیاری از مسلمانان روایت کرده‌اند که بر هیئت ترازویی است که خرید و فروش و معاملات مردم بدان انجام می‌شود و بدان اعمال بندگان را برمی‌سنجند. و در نظر ایشان اعمال مخلوق‌اند. و در کتاب وهب از ابن‌عباس روایت شده است که میزان دارای دو کفّه است و عمودی. هر کفه‌ای برابر زمین. یکی از ظلمت و دیگری از نور. و عمود آن میان مشرق و مغرب است. و از عرش آویخته است و دارای شاهین (زبان) است. و صدایی دارد که ندا درمی‌دهد: «نیك‌بخت فلان و بدبخت فلان!» اگر این روایت صحیح باشد، معنای آن همان خواهد بود که ما دربارهٔ صراط یاد کردیم و چیزی است به‌عنوان ممیّز و فارق. و این همان سخن ابوالهذیل است. رواست که ترازویی نهاده شود که رجحان یکی از پلّه‌های آن علامتی باشد از نجات و فرود آمدن آن نشانه‌ای از برای تباهی. و معتزله سخنان دیگری نیز در این باره دارند. و بیشتر امّت اسلام برآنند که میزان مثلی است برای تسویهٔ پاداش و محقق داشتن عدل. و این سخن مجاهد و ضحاك [و] شعبی است. و دراین‌باره به گفتار مردمان استدلال کرده‌اند که دربارهٔ انسان عادل می‌گویند او همانند ترازویی است مستقیم. نمی‌بینی که در سوگ عمربن عبدالعزیز رحمه‌الله گفته‌اند:

همانا که در ضریح خاك نهفتند، تنها،/ در دیرِ سِمعان ترازوی عدالت را[1]

۱) متن درست نبود، از *معجم‌البلدان* یاقوت، ج ۲، ص ۵۱۷ اصلاح و ترجمه شد.

و فراء دراین‌باره بیتی قرائت کرده است:

پیش از دیدار شما، من صاحب نیرو بودم/ و در نزدِ من از برای هر خصمی ترازویی بود.

و حجت و برهان را میزان نامیده است. و خدای داناترین است ودرستْ حکم‌ترین.

و اختلاف کرده‌اند که چه چیزی را وزن می‌کنند؟ گروهی گفته‌اند که عینِ اعمال وزن می‌شود و گناه سبك برمی‌آید، چرا که انسان آن را با سبکی و نشاط انجام می‌دهد و ثواب سنگین برمی‌آید، زیرا که انسان آن را با رنج و دشواری انجام می‌دهد. گروهی گفته‌اند صحیفه‌های اعمال است که وزن می‌شود و آن سخن ابن‌عباس(رض) است و تأیید می‌شود به روایت عبدالله‌بن عمر از پیامبر(ص) که: «روز رستاخیز، مردی را می‌آورند. به همراه نود و نه سجلّ، هر سجلّی به گستردگیِ میدانِ دیدِ آدمی، که در آن گناهان و خطایای اوست و آن را در کفّه‌ای می‌نهند، سپس پاره کاغذی همانندِ این (و اشارت به نیمی از انگشتِ ابهامِ خود کرد.[1]) از برای او بیرون می‌آورند که در آن شهادت «لااله‌الاّالله» است و آن را در کفهٔ دیگر می‌نهند، و سنگینتر برمی‌آید. و گروهی گفته‌اند که ثواب اعمال وزن می‌شود و آن چنان است که خدای تعالی ثواب اعمال را به‌صورتی درمی‌آورد و به هنگام وزن کردن سنگینی بدان می‌دهد در طاعت و سبکیی در معصیت. و آنچه حکایت کرده‌اند و روایت کرده‌اند ممکن است. و خدای به آنچه حق است داناترین است و درست حکم‌ترین.

* [اعراف]

امّا اعراف: چنین یاد کرده‌اند که اعراف به‌مانند بارویی (سور) است میان بهشت و دوزخ و گروهی را بر آن می‌ایستانند تا آنگاه که خدای تعالی میان همه آفریدگان خویش به داوری پردازد. و دراین‌باره اختلاف بسیار است که چه کسانی را بر اعراف می‌ایستانند. و دلیل بر اینکه اعراف از بهشت شمرده می‌شود این سخن خدای عزوعلا که: «و بخوانند خداوندانِ دوزخ، خداوندانِ بهشت را که فروریزید بر ما از آن آب یا از آنچه‌تان روزی کرده استِ خدای.» (۷: ۵۰) و دربارهٔ اعراف است که امیة‌بن ابی‌الصلت گوید:

۱) متن افتادگی داشت و از کنزالعُمّال ۶۵/۱ اصلاح شد.

و گروهی دیگر، بر اعراف، که چشم به بهشت دوخته‌اند/ بهشتی پر از سبزی
و انار/ بعضی از آنان مردانی هستند که روزی ایشان بر رحمان است/ و
پلیدیها و تباهیها از آنان پنهان است.

* صور

امّا صور: روایات دربارهٔ آن مختلف است. روایت کرده‌اند که صور به‌مانندِ شاخی است ، همه ارواح در آن گردآورده شود و آنگاه از آن شاخ، به‌هنگام رستاخیز، در اجساد دمیده شود. و گروهی گفته‌اند که صور، روز رستاخیز، آفریده خواهد شد و به تأویل سخن خدای تعالی پرداخته‌اند که می‌گوید: «و اوست که بیافرید آسمانها و زمین را بهر [اظهارِ] حق.» (۶: ۷۳) گفته‌اند که به آسمانها می‌گوید: «باش به‌گونهٔ صوری که در آن دمیده می‌شود.» و بعضی گفته‌اند: صور جمعِ صورة است. و اگر این به‌صحّت پیوسته باشد که پیامبر گفته است «چگونه خوش باشم در حالی که صاحبِ صور آن را در دهان گرفته و پیشانی خویش را خمانیده و می‌نگرد تا کی فرمان دمیدن داده شود تا دردمد» باید بدان تسلیم شد و آن را پذیرفت.

* [حوض]

امّا حوض: در حدیث به روایات مختلف نقل شده است و بسیاری از اهل تفسیر گفته‌اند که کوثر نام حوضِ پیامبر(ص) است. و روایت شده است که پیامبر(ص) گفت: «فاصلهٔ میان دو سوی حوضِ من، فاصلهٔ میان صنعاء و ایله است[1] و پیمانه‌های آن به‌شمارهٔ ستارگان آسمان، آبِ آن، شیرینتر از انگبین است وخنکتر از برف و سپیدتر از شیر. هر کس شربتی از آن بنوشد، هرگز تشنه نخواهد شد.» و گروهی برآنند که حوض همان عمل و دین و طریقهٔ پیامبر است. و خدای داناتر است.

۱) صنعاء شهری است در یمن. رك: یاقوت، *معجم‌البلدان*، ج ۳، ص ۴۲۶، وایله شهری است در انتهای حجاز و آغاز شام، همانجا، ج ۱، ص ۲۹۲.

فصل هفتم

در آفرینش آسمان و زمین و آنچه در آن است

پیش از این مقالاتِ اُمم مختلف را، دربارهٔ حدوث و قدم عالم، بیان داشتیم و آرای ایشان را در مبادی آفرینش یاد کردیم. پرده از عیب آنان که از حق به کژراهه افتاده‌اند برگرفتیم و تا آنجا که شرایط کتاب ایجاب می‌کرد روشن ساختیم که جز از رهگذر وحی و نبّوت، به مبدأ این جهان رسیدن، درست نیست. و خدای داناتر است، هم اوست که توفیق می‌بخشد و یاری می‌دهد.

روایات در بابِ مبدأ جهان مختلف است. از ابن‌عباس و مجاهد و ابن‌اسحاق و ضحاك و کعب و وهبَ و ابن‌سلام و سندی و کلبی و مقاتل و جز اینها، از کسانی که در طریقهٔ این علم بوده‌اند و در جستجوی آن، روایات بسیار آمده است. ما به درست‌ترین آن روایات می‌پردازیم و آنها که به حق نزدیکتر است و به صواب همانندتر. به گزارش آنچه اهل کتاب حکایت می‌کنند می‌پردازیم و به تکذیب ایشان نمی‌پردازیم مگر آنگاه که یقین کنیم با کتاب ما قرآن و با خبر پیامبر ما(ص)، وفق ندارد.

ابوحذیفه، به‌روایت از کسانی که ایشان را نام برده است، چنین آورده که «خدای تعالی چون خواست که آسمان و زمین را بیافریند، باد را بر آب چیره گردانید چندان که آن را بشکافت[1]، پس به‌گونهٔ موج و دُهن[2] و دود درآمد. پس کف آن را فسرده کرد تا

۱) متن «حتی خربته».
۲) دُهن: روغن.

به‌گونهٔ زمین درآمد و موجِ آن را فسرده کرد تا به‌گونهٔ کوهها درآمد و دود را فسرده کرد تا به‌گونهٔ آسمان درآمد.» و چه بسا که در عبارت تغییراتی روی داده باشد که مایهٔ افزونی بیان و روشنی مطلب شود، خواننده باید که به‌معنی نظر کند و نه لفظ.

محمدبن اسحاق بر آن است که نخستین چیزی که خدای تعالی آفرید نور و ظلمت بود، پس ظلمت را شب قرار داد و نور را روز. پس آنگاه آسمانهای هفت‌گانه را، از دود، دودِ آب، به‌پای داشت تا برافراشته شدند و استوار نکرد آنها را و در آسمانِ دنیا شب را تاریک کرد و روز را روشن داشت و از آن روز و شب بحاصل شد و در آنَ نـه خورشیدی بود و نه ماهی و نه ستارگانی. سپس زمین را بگسترد و با کوهها استوار داشت و اوقات را در آن تعیین کرد. «پس قصد کرد به آفرینش آسمان که دودی بود.» (۴۱: ۱۱) گفت: پس آن آسمانها را استوار کرد و در آسمان دنیا خورشید و ماه و ستارگان را قرار داد و در هر آسمانی، امر آن را وحی کرد. و نزدیك به همین است آنچه از عبدالله بن سلام روایت شده است که از توراتِ حکایت کرد که خدای تعالی [آسمان را از] بخاری که از آب بیرون آمد بیافرید[1] و کوهها و زمین را از امواج و زمین را از زیر موضع کعبه بگسترد.

از کلبی و سندی روایت شده است که زمین به‌مانند کشتی کژ می‌شد و مژ می‌شد و خدای کوهها را بلند برافراشت و زمین را با میخِ کوهها استوار کرد، تا آرام گرفت و مستقر شد به گفتهٔ خدای تعالی: «و درافکند، در زمین، کوههای بیخاور و استوار تا زمین شما را برنگرداند.»(۱۶: ۱۵)

و در آغازِ توراتی که دردست اهلِ کتاب است چنین آمده است که نخستین چیزی که خدای بیافریدَ آسمان و زمین بود و زمین تهی بود و بایر و ظلمت بر روی زمین. و بادِ خدای بر چهرهٔ آب می‌وزید. پس خدا گفت: روشنی بباش. پس روشنی بود، پس خدای زیبا دید. پس آن را از ظلمت جدا کرد و روز نامید و ظلمت را شب نامید و گفت: باش بلند، در میان آسمان و جای گیر در میان آب و آسمان.[2] پس سقفی شد که فاصله می‌شد میان آبی که در فرودین جای است و میان آبی که در فراز است و آن را آسمان نامید. و گفت خدای: آبی که در زیر آسمان است، گرد آید و خشکی شود. پس چنین شد. پس نامید جایگاه اجتماع آب را دریاها. و خشکی را زمین نامید. و خدای گفت: زمین، گل و گیاه و درختِ باراور برآرد. و زمین برآورد. پس خدای گفت: دو روشنی باشد در سقف آسمان

۱) متن: «ان خلق السجار الذی خرج من الماءِ» و ما آن را تصحیف این عبارت دانستیم: «ان خلق [السموات من] البخار الذی خرج من الماءِ.»

۲) متن: «بین الماءِ والمساءِ.» (میان آب و شبانگاه.)

تا شب را از روز جدا کنند و نشانه‌هایی باشند از برای روزها و ماه‌ها و سالها. پس شد دو روشنی. خُرد و کلان. روشنی کلان از برای سلطان روز و روشنی خُرد و ستارگان از برای سلطان شب. پس خدای آن را زیبا یافت. و گفت خدای که به جنبش درآورد آب هر نفس زنده‌ای را و پرواز کنند پرندگان در جوفِ آسمانه. و خدای تعالی ثُعبانهای[1] بزرگ بیافرید و آب را به جنبش درآورد. هر نَفْسِ زنده‌ای از برای جنس خویش و هر پرنده‌ای از برای جنس خود. پس خدای آن را زیبا یافت، پس گفت: ببالید و افزون شوید و پر کنید زمین را. و خدای تعالی گفت: بیافرینیم بشری همچون صورت ما و شبیه ما و مثال ما تا بر مرغ هوا و ماهی دریا و جانوران زمین فرمانروا باشد. پس آدم را بر صورت و مثال و شبیه خویش آفرید.

اما ایرانیان (فرس)، ایشان از دانشمندان و موبدان خویش حکایت می‌کنند که خدای در سیصد و شصت و پنج روز بیافرید و آن را بر ازمنهٔ گاه انبار دین ماه، نهاد. و نخستین چیزی که خدای بیافرید آسمان بود در چهل و پنج روز و آن‌گاه انبار [دَی] ماه بود و آب را در شصت روز بیافرید و آن‌گاه انبار اردیبهشت ماه بود و گیاه را در سی روز بیافرید و آن‌گاه انبار آبان‌ماه بود. این استَ عقیدهٔ عامهٔ کسانی که از اهل زمین می‌شناسیم و به حدوث جهان عقیده دارند. وراست‌تر از همه چیزی است که کتب خدای تعالی دربارهٔ آن سخن گفته‌اند یا پیامبران آورده‌اند، چرا که آفرینش را هیچ کس شاهد نبوده تا از آن خبر دهد. عقل نیز، کیفیتِ آن‌را، ایجاب نمی‌کند، دیگر اینکه روایات هیچ بابی به‌اندازهٔ این باب جایگاه افزایش و آمیختگی، و بیش از این باب، آشفته و مضطرب نیست. خدای تعالی گوید: «بیافرید آسمانها را.» (۶:۱) و در این آیه و موارد بسیاری از کتاب خویش، آفرینش آسمان را مقدم بر زمین داشته است و سپس گوید: «ای شما کافر می‌شوید بدان خدای که بیافرید این زمین را در دو روز و می‌گویید او را همتایان.» (۴۱: ۹) تا پایان آیه و تا آنجا که گوید: «پس قصد کرد به آفرینش آسمان و آن دودی بود.» (۴۱: ۱۱) و گوید: «ای شما سخت‌ترید به آفرینش یا آسمان که برداشت و برافراشت آن را و بلند برآورد کارَ آن را و تمام کرد آن را». (۷۹: ۲۸) تا آنجا که گوید: «و زمین را از پس آن بازکشید.» (۷۹: ۲۸) پس خبر داد که آفرینش آسمان قبل از آفرینش زمین بود و گسترش زمین، قبل از مساوی داشتنِ آسمان و آنچه در آن است، آن‌گونه که ابن‌اسحاق روایت کرده است.

۱) در متن: ثمانین (هشتاد) و ما آن را تصحیف تعابین (جمع ثعبان: اژدها) دانستیم.

* وصف آسمانها

خدای تعالی گوید: «بیافرید هفت آسمان را تو بر تو» (۶۷: ۳) پس خبر داد که بعضی آسمانها بر روی بعضی قرار دارند. و کلبی بر آن است که آسمانها را بر روی زمین قرار داد به‌گونهٔ قبه‌ای که کرانه‌های آن به زمین چسبیده باشد. و مادام که تخصیص راستین و تبیین نیامده باشد، بهتر همان است که سخن خدای را پیروی کنیم. و وهب از سلمان فارسی‌رحمه‌الله روایت کرده است که خدای آسمان اول را از زمرد سبز آفرید و آن را برقع نامید و آسمان دوم را از سیم سپید و آن را به فلان نام خواند و آسمان سوم را از یاقوت آفرید، تا آنجا که هر هفت آسمان را نام برد و اینکه هر کدام از چه گوهری است. از ابن‌عباس(رض) روایت شده است که گفت: آسمان اول از مرمر سپید است و سبزی آن از سبزی کوه قاف است. و روایت کرده‌اند که آسمان موجی است نگهداشته (مکفوف).

قدما در باب آسمان اختلاف کرده‌اند، پس گروهی گفته‌اند که گوهر آسمان از آهن است و بعضی گفته‌اند که جوهری است صُلْب[1] و به آتش جامد شده است تا به‌گونهٔ یخ درآمده است. بعضی برآنند که اصل آن از گوهری است آتشین. بعضی برآنند که از گوهری است مرکب از گرم و سرد. بعضی برآنند که دودی است از بخار آب که فشرده و انبوه شده است. بعضی آن را گوهری بیرون از سرشتِ طبایع می‌دانند. و همگان آسمانها را افلاک می‌خوانند. آنچه اعتقادِ بدان مناسبتر است این است که آسمان جوهر گونه‌ای است و اگر نه این بودی اعراضی از قبیل سیاهی شب و سبزی را پذیرا نمی‌شد. اختلاف قدما در این باب خود گواهی است بر قصور فهم ایشان از شناختِ آن. روایات اهل اسلام موجب اعتقاد نیست تا آنگاه که اجماع یا گواهی نصّی از کتاب، یا خبر پیامبری راستگوی ـ که با معجزاتِ باهره تأیید شده باشد ـ همراه آن گردد. مگر اینکه توافقی در نامها باشد و نه در معانی، چرا که اجسامِ فرودین با اجسامِ عُلوی اختلاف دارند. و اُمیّة‌بن ابی‌الصلت آسمان را، از جهت رنگش، به شیشه تشبیه کرده است و این از هیچ‌یك از فلاسفه یا اهل کتاب روایت نشده است:

«برقع[2]» در حالی که فرشتگان پیرامونش را گرفته‌اند/ چنان است که گویی

۱) صلابت: چسبندگی اجزای جسم به‌گونه‌ای که تفکیك آنها دشوار باشد. *الحدود والحقایق*، علم‌الهدی، ص ۱۶۴.

۲) برقع نام آسمان است.

آستانه‌ای است که پایه‌ها بر آن نهاده‌اند/ و دومین سبز است و بر سرشان سایه می‌افکند/ بر روی گیسوانشان هموار است و ناچیدنی/ همچون شیشهٔ شستشو[1] که نیك پرداخته است ساختِ آن را / پروردگار ما به هنگامی که آن را بنیاد نهاده است.

* در توصیف فلك

خدای تعالی گوید: «نه آفتاب را سزد که دریابد ماه را و نه شب پیشی گیرنده باشد بر روز و همه در گردون می‌گردند.» (۳۶:۴۰) بعضی از مفسران گفته‌اند که گردش آن به‌مانند آسیاست. و اهل نجوم برآنند که آن فلك اعظم است که محیط بر افلاك هفتگانه است و در هر شب و روز یك گردش دارد از مشرق به مغرب. و دیگر افلاك در جوف آن قرار دارد، و از مغرب به مشرق می‌گردند، درست به‌مانندِ حرکت مورچه‌ای بر روی سنگ آسیابی، در جهت عکس حرکتِ سنگ. بعضی برآنند که آن فلك ثابت است که نهمین فلك است و ضابطِ آنهاست. و بیشتر آنان بر آنند که آن فلك هشتم است که کواکبِ ثابته در آن قرار دارند. و در روایات مسلمانان آمده است که فاصلهٔ میان آسمانی تا آسمانی، مسیر پانصد سال راه است و میان هر آسمانی پانصد سال راه است[2] و قدما را در این باب اندازه‌گیریی است. فزاری بر آن است که از فلکی تا فلکی سه هزار سال راه است. و در کتاب المجسطی یاد کرده است اندازهٔ اجرامِ کواکب و فاصلهٔ آنها را از نقطهٔ زمین و نیز دوری هر کدام از دیگری را در بلندی و اینکه قطرِ فلکی که بر گردِ آن می‌گردد چه اندازه است و بزرگی افلاك و وسعت آنها را و وضع زمین و کمیتِ طول و عرض و استدارهٔ آن را. و خدای داناتر است. حال اگر این سخن حق است پس باید که وحی باشد، چرا که نیروی خلق از امثال این عاجز است و اگر برآورد و تخمین است، در آن صورت، روایت اهل اسلام درست‌تر و راست‌تر است. و اگر درست برآید، دو وَجْه از تأویل در آن محتمل است یکی بُعد در مسافت و دیگری ناتوانی ازبر شدن بر آن. و از شگفتیها، رأیِ کسانی است که افلاك و آسمانها را اجرام مرکّبه و اجسام قابل تجزیه نمی‌دانند و از برای دوری و نزدیکی آنها حدّ تعیین می‌کنند، حال آنکه بسایط غیرمحصورند و نامتناهی.

و در ذات فلك ـ که معتقدند جرم است ـ اختلاف کرده‌اند. گروهی از ایشان برآنند که

۱) زجاجة‌الغسّول.

۲) عبارت تکراری می‌نماید.

از ترکیب طبایع چهارگانه است و گروهی گفته‌اند نه، بلکه از طبیعتی پنجم است که بیرون از این طبایع قرار دارد. و طبایع بر دو گونه‌اند: یا سبک‌اند به‌مانند آتش و هوا یا سنگین‌اند به‌مانندِ خاك و آب. و فلك نه سبك است و نه سنگین. و گروهی برآنند که افلاك گوشت‌اند و خون. و آن‌کس که در میان ایشان رایش شگرفتر است گفته است که فلك زنده است و گویا وستارگان به‌مانندِ نفسِ ناطقهٔ آنند. و در کتب بعضی از مفسّران تمایل به این اندیشه را دیدم، و در این باب به‌گفتهٔ خدای تعالی استدلال کرده بود: «گفتند آمدیم به طوع.»(۱۱:۴۱). و سخن‌گفتن گاه به‌عبارت است و بیان و گاه به‌دلالت است و نشان.

* در توصیفِ مافوقِ فلك

مسلمانان گویند بالای افلاك عرش است و بالای عرش را جز خدای کس نداند. بعضی از ایشان گفته‌اند که بالای عرش خدای عزوجل است و این سخنی است استوار و شعار اهل اسلام است مادام که خدای متصف به مکان و تمکّن نشود، چرا که کلمهٔ «فوق» وجوهی از تأویل را محتمل است و کسانی که هم اکنون بهشت را موجود می‌دانند، برآنند که بهشت در آسمان هفتم است و استدلالشان به سخن خدای است که «و در آسمان است روزیِ شما و آنچه شما را وعده می‌کنند.» (۵۱: ۲۲) و بسیاری از اهل تفسیر گفته‌اند که منظور از آن بهشت است.

از قدما، کسانی در باب ترتیب عوالم، (بعد از یادکردِ فلك مستقیم و اختلاف در اینکه هشتمین است یا نهمین) گفته‌اند که «بالای همه افلاك، عالمِ نفوس است که محیط بر جمیع آنهاست. و بالای آن، عالمِ عقل است که بر این عوالم کشیده شده است. و باری‌تعالی بالای همه آنهاست.» اگر مقصود ایشان از این گفتار، مسافت است، این سخن نزدیك است به عقیدهٔ بعضی از مسلمانان و اگر منظورشان رفعت و عظمت و عُلّو است، که نزدیکتر به حق خواهد بود و خدای داناتر است و درست حکم‌تر و در اخبار خویش راستگوی‌تر.

* توصیف افلاك و آسمانها، آن‌گونه که در خبر آمده است

در خبر آمده است که در آسمانِ اول، خانه‌ای است محاذیِ کعبه که آن را ضُراح[1]

۱) رجوع شود به: *النهایة فی غریب‌الحدیث*، ابن‌اثیر، ج ۳، ص ۸۱.

می‌خوانند که به هر روز هفتاد هزار فرشته بدان در می‌شوند و هرگز بدان بازنمی‌گردند. و گفته‌اند که بیت المعمور است. و روایت کرده‌اند که ارواحِ صالحان بدان صعود می‌کند و گفته‌اند که در زیر عرش دریایی است از آب سبز به‌مانندِ آب پشتِ مردان که خدای تعالی، میان دو نفخهٔ صور، مردگان را بدان زنده می‌کند. و همان است که خدای گوید: «ص. و سوگند بدین قرآن، خداوندِ شرف و فضل» (۳۸: ۱) و از ضحاك روایت شده است که گفت: در آسمان کوههایی از یخچه و تگرگ (بَرد) است که خدای آنها را آفریده و مقدار آنها برای هر سالی معلوم است و چون به‌پایان رسند، قیامت خواهد بود. و از ابن‌مسعود(رض)، روایت شده است که گفت: «هیچ سالی از سالی دیگر کم بارندگی‌تر نیست، اما خدای این روزیها را تقسیم کرده است و سرچشمهٔ آن را بارندگی قرار داده است. چون قومی معصیت کنند، روزیشان به قومی دیگر حواله می‌شود.» و بعضی تفسیر این آیه را «و در آسمان است روزیِ شما و آنچه شما را وعده می‌کنند.» (۵۱: ۲۲) به باران کرده‌اند. وهب عقیده دارد که خداوند در هوا مرغی سیاه آفریده است، و همان است که بر قوم لوط و اصحاب فیل سنگ فروریخت. از ابن‌اسحاق از پیامبر روایت شده است که پیامبر(ص) گفت: از جمله چیزها که خدای آفریده است، یکی هم خروسی است که پنجه‌هایش در زیرزمین هفتم است و تاجش پیچیده در زیر عرش که بالهایش بر افق شرق و غرب احاطه دارد، چون ثلثِ آخر شب شود بال بر هم کوبد و گوید: «ربّنا الملك القدوس» و هر که در میان خاور و باختر است آواز او را بشنود و می‌بینید که خروس آن را می‌شنود.

روایت شده‌ایم که در آسمان موجی است نگهداشته شده (مکفوف) و بعضی گفته‌اند فروتر از آسمان موجی است مکفوف که مجاریِ ماه و خورشید و پنج ستارهٔ خویشتنْ سپس کَشَنده، در آن قرار دارد. بعضی برآنند که همان ست که خدای تعالی گفته است: «و سوگند به دریای پُر کرده» (۵۲: ۶) و گفته‌اند که در آسمانهای هفتگانه جای پایی نتوان یافت که در آن فرشته‌ای در حال قیام یا رکوع یا سجود نباشد. در داستان معراج ، وصف شگفتیهای آفرینش که در آسمانهاست آمده است و خدای داناتر است. همچنین در غیر حدیث معراج نیز اخباری آمده است. و بدین‌گونه، اینها، همه در حدّ امکان رواست. زیرا می‌دانیم که آنچه فراتر از وَجهِ زمین باشد داخل در قلمرو روحانیان است. و هر چه درجهٔ آن بالاتر باشد، لطیفتر و رقیقتر. نه هر خانه از چوب و گل است و نه هر دریا، محل گردآمدن آبها. و ما این را از آن‌روی یادآور شدیم که هر چه بیرون از این جهان فرودین است، نسبتش از این جهان بریده است مگر به اعتبار نامگذاری. مخالفان ما در این امر اختلافی ندارند که باران پیشتر از آنکه فرود آید، اجزایی است

لطیف و پراکنده و از فرطِ لطفِ اجزایش در آسمان می‌ماند، پس دور نیست که در آسمان دریایی باشد به‌گونهٔ اجزای بارانِ، همچنین تگرگ و برف. و همراه این عقیده روایت ضحاك هم هست و بیشتر مسلمانان برخلاف آنند. همچنین است روایت وهب در مورد پرندگانی که سنگ فرومی‌ریزند. آنچه مسلم است اینکه همه برآنند که فرشتگان در آسمان‌اند و جماعتی از قدما، روا دانسته‌اند که در آسمانها درندگان و بهایم نیز باشند که از فرط لطافتِ جسمشان محسوس نباشند. پس دیگر چرا از کسانی که به‌صورت فرشتگان اقرار آورده‌اند خشم می‌گیرند.

* توصیف کواکب و نجوم

خدای تعالی گوید: «به‌درستی که ما بیاراستیم آسمانِ نزدیکترین را به آرایش ستارگان و نگاه داشتیم آسمان را از هر دیو ستنبه‌ای» (۳۷: ۷) و گوید: «و اوست آن خدای که بیافرید از برای شما ستارگان را تا راه یابید بدان در تاریکیهای بیابان و دریا.» (۶: ۹۷) پس خبر داد که ستارگان مایهٔ زینت‌اند و پاسداری و هدایت و گوید: «سوگند یاد کنم بدان بازپس شوندگان، آن روندگان آن پنهان شوندگان.» (۸۱: ۱۵) و بسیاری از اهل تفسیر گفته‌اند که منظور از این آیه کواکب سیّارهٔ متحیّره است که نخستین ایشان زُحَل است و در آسمان هفتم با طبعی سرد و کُندسیرترین کواکب است و دومین مشتری است در آسمان ششم با طبعی معتدل و سومین مریّخ است در آسمان پنجم با طبعی گرم و چهارمین شمس است در آسمان چهارم با طبعی گرم و پنجمین زهره است در آسمان سوم با طبعی‌تر و ششمین عطارد است در آسمان دوم که طبعی آمیخته دارد و هفتم قمر است در آسمان اول با طبعی سرد، که از همه کواکب تُندسیرتر است و این کواکب همه کوکبهای سعدند مگر زُحَل و مریخ. از این میان شمس و قمر ممتازند. گویند دو ستارهٔ نحس و دو ستارهٔ سعد و یك آمیخته. دو ستارهٔ سعد عبارتند از مشتری و زهره و دو نحس عبارتند از زحل و مریخ و آن آمیخته عبارت است از عطارد که با نحس نحس است و با سعد سعد. و دو نیّر عبارتند از شمس و قمر. شمس به‌مانند پادشاه است و قمر به‌گونهٔ وزیر او. و زحل چون پیری است خردمند و مشتری چون قاضی عادل و مریخ به‌مانندِ شُرْطی شکنجه‌دهنده و زهره همچون زنی زیبا و عطارد چون دبیر است و از برای هر یك از این کواکب در بروجِ دوازده‌گانه دو خانه است مگر آن دو نیّر که هر کدام یك خانه دارد و معنی خانه این است که وی در آن، در فصل خود، قرار می‌گیرد و سلطان و شرفش در آن روی به افزونی می‌نهد. پس اسد خانهٔ شمس است و سرطان خانهٔ قمر، و جَدْی و

دَلْو دو خانهٔ زُحَل‌اند و قوس و حوت دو خانهٔ مشتری و حَمَل و عقرب دو خانهٔ مریخ‌اند و ثور و میزان دو خانهٔ زهره و جوزا و سنبله دو خانهٔ عطاردند. و به‌یاری خدای، ان‌شاءالله، کتابی لطیف در یادکردِ نجوم و آنچه از آن درست است و موافق گفتار اهل حق، خواهیم پرداخت؛ چرا که می‌بینیم جاهلان کار آن را سبك گرفته‌اند و شأن صاحب این فن را فرود آورده‌اند و مقدار آن را خرد و اندك جلوه داده‌اند تا اهل زَرق و کاهنان از آن بهره‌ور شوند و دستْ‌یازی کنند به احکامی که خدای آنها را از خلق خویش پنهان داشته و دانش آن را ویژهٔ خویش قرار داده است. چگونه می‌توان بدانها راه یافت؟ چرا که انکار بُرهان و رد کردن امر آشکار، نزدِ اهل بیان و صاحبان ادیان نقصی عظیم است، خدای عزوجل گوید: «سوگند به آسمانِ خداوندِ بُرجها.» (۸۵:۱) و گوید: «با برکت است آن خدای که کرد در آسمان بُرجها و کَرد در آسمان چراغی و ماهِ روشن.» (۲۵:۶۱) و گوید: «ای نگه نکردند به آسمان زَبر ایشان چگونه برداشته‌ایم و بیاراسته‌ایم و نیست آن را هیچ شکاف» (۵۰: ۶) و گوید: «زوداً که بنماییم ایشان را نشانهای ما در کناره‌های جهان و در تنهای ایشان تا پیدا آید ایشان را که اوست خدای حق.» (۴۱: ۵۳) و گوید: «به‌درستی که در آفرینش آسمانها و زمین و شُدایندِ شب و روز نشانها و عبرتهاست خداوندانِ خرد را.» (۳:۱۹۰) با آیات بسیار و دلالتهایی آشکار. و محققان اهل تنجیم، از رهگذر چیزهایی که با عظمت‌تر است و با رتبه‌ای برتر است بر توحید استدلال کرده‌اند و گفته‌اند: از آنجا که ما دیدیم فلك را حرکتی است اضطراری دانستیم که حرکت آن از چیزی است که خود غیرمتحرك است و اگر نبود لازم می‌آمد که تا بی‌نهایت این سلسله کشیده شود. و فلك چیزی باشد همیشه متحرك. پس نیروی حرکت دهندهٔ آن باید که بی‌نهایت باشد. پس نمی‌تواند که جسم باشد، بلکه باید خود محرّكِ اجسام باشد. پس همچنان که نیروی آن را نهایتی نیست پس چیزی نیست که زوال را در آن راه باشد و فساد پذیرد. اینان گفته‌اند که بنگرید چگونه ما به شناختِ صانعِ مبدعِ آغازگر محركِ اشیاء ـ از رهگذر اشیاءِ ظاهر و شناخته، که به حواس ادراك می‌شوند ـ پی بردیم و دانستیم که او ازلی است و با نیرو و توانی بی‌پایان که خود نه حرکت می‌پذیرد و نه فساد در او راه دارد و نه متکوّن است. منزه است و بسی برتر از آنچه ستمکاران گویند.

پس برجها دوازده برج‌اند و شمس در هر ماه، از سال، در یکی از خانه‌هاست که نخستین آنها حمل است و سپس ثور و آنگاه جوزا و سپس سرطان و آنگاه اسد و سپس سنبله و پس از آن میزان و آنگاه عقرب و سپس قوس و آنگاه جَدْی و سپس دَلْو و آنگاه حوت.

این برجها هر کدام به بیست و هشت جزءِ تقسیم می‌شوند که هر کدام از آنها را

منازلِ قمر می‌خوانند و قمر در هر شب در یکی از آن منازل است و عبارتند از: شَرطَان و بُطَین و ثریا و دَبَران و هقعه و هنعه و ذراع و نثره و طرف و جبهه و زبره و صرفه و عوا و سماك و غفر و زُبانی و اکلیل و قلب و شوله و نعائم و بلدة و سعدالذابح و سعدبُلَع و سعدالسعود و سعد الاخبیه و فرغ الاول و فرغ الثانی و بطن الحوت. هر برج ازین بُرجها دو منزل است و ثلثِ منزلی از آنچه شمس در سال می‌پیماید و قمر در ماه. و خدای عزوجل گوید: «و آنِ ماه را اندازه نهادیم جایگاهها تا گردد چون بُن خوشهٔ خرمای دیرینه.» (۳۶: ۳۹)

و از این بُرجها سه برج ناری‌اند: حمل و اسد و قوس. و سه برج هوایی‌اند: جوزا و میزان و دلو. و سه برج آبی‌اند: سرطان و عقرب و حوت. و سه برج خاکی‌اند: ثور و سنبله و جدی. و این بدان سبب است که این برجها را از این طبایع سرشته‌اند.

بدان که نسبت دادن فعل اختیاری به برجها و ستارگان از بزرگترین خطاها و لغزشهاست. اینان خود آفریدگان‌اند و مُسخَّرند بدان‌گونه که خدایشان نهاده است مانند دیگر آسمانها و جوامد که آفریده شده بر سرشتِ خویش‌اند همان‌گونه که آتش را سوزاننده نهاده‌اند و آب را ترکننده و خدای عزوجل گوید: «و رام کرد از برای شما آفتاب و ماه را.» (۱۴: ۳۳)؛ «و آفتاب و ماه و ستارگانِ رام کرده به فرمانِ او» (۷: ۵۴) و در باب نجوم روایاتی نقل شده است که بعضی از آنها حکایت می‌شود و مایهٔ یقین به خداوند عزوجل است.

* در یادکردِ صورتِ شمس و قمر و نجوم و آنچه در آنهاست

ابوحذیفه از عطا روایت کرده است که گفت شنیده‌ام که او گفته است طول و عرض شمس و قمر نهصد فرسنگ در نهصد فرسنگ است. ضحاك گوید: و ما این را محاسبه کردیم و آن را نه هزار فرسنگ یافتیم. و شمس اعظم از قمر است و گفت: بزرگی ستارگان دوازده فرسنگ در دوازده فرسنگ است. و از عکرمه روایت شده‌ایم که گفت وسعتِ شمس همانند دنیا و ثلثِ دنیاست. و وسعتِ قمر برابر دنیاست. و از مقاتل روایت شده است که گفت: ستارگان از آسمان به‌مانند قندیلهایی آویخته‌اند. و گفته‌اند که خورشید و ماه و ستارگان از نور عرش آفریده شده‌اند. این سخن اهل اسلام است بی‌آنکه در روایتی یا کتابی یا خبر صادقی آمده باشد. و قدما در این باب اختلاف کرده‌اند: افلوطرخس از بعضی پیشینگان نقل کرده است که وی عقیده داشته است که خورشید در بزرگی برابر زمین است و دایره‌ای که بر گرد آن می‌گردد بیست و نه برابر زمین است. و

از بعضی دیگر روایت کرده است که نه گام به گامهای آدمی است. و از بعضی دیگر روایت کرده است که آنها به همان اندازه‌ای هستند که دیده می‌شوند. عامهٔ منجمان برآنند که خورشید یکصدوشصت‌وشش به‌علاوهٔ رُبعِ ثُمن بار بزرگتر از زمین است. پس بنگر بدین اختلاف آشکار و تفاوت ظاهر. حال رواست که صاحب خردی، در حالی که اصحاب او خود اختلافها دارند، مسلمانان را بر سر اختلافی که در این‌باره دارند، نکوهش کند؟

دربارهٔ جرم خورشید اختلاف کرده‌اند. از ارسطاطالیس حکایت شده است که او عقیده داشته است جرم خورشید از عنصر پنجم است و همچنین جرم فلك. و از افلاطُن روایت شده است که وی عقیده داشته است که بیشتر جوهر خورشید آتش است. و از رواقیان، روایت شده است که آنان بر آن بوده‌اند که خَورشید جوهری عقلانی است که از دریا برمی‌آید. و بعضی از ایشان را عقیده آن است که جرم خورشید همچون صخره نورانی[1] است. و بعضی از ایشان خورشید را به‌مانند آبگینه‌ای دیده‌اند که روشنایی از آتش می‌پذیرد، آتشی که در فرازترین فراز جهان است و نور را به سوی ما می‌فرستد. بنابر عقیدهٔ اینان خورشید سه چیز است: یکی آنکه در فرازترین فراز جهان است و آتشین است و دیگری آنکه همانند آیینه‌ای است و سه دیگر آن بازتابی که روشنیِ آن به سوی ما منعکس می‌کند. بعضی برآنند که گوهر خورشید خاکی است و متخلخل همچون ابری آتش گرفته.

اما مسلمانان برآنند که خورشید از نور آفریده شده است و بعضی از ایشان گویند از آتش آفریده شده است. و آتش و نور، معنایی نزدیك به‌هم دارند و خدای داناتر است.

و در شکل خورشید و ماه و ستارگان اختلاف کرده‌اند. از رواقیان حکایت شده است که کروی است، همان‌گونه که جهان کروی است. و از بعضی دیگر روایت شده است که شکل آنها به‌مانندِ سفینه‌ای است مُقَعَّر پُر از آتش. و گروهی از ایشان گفته‌اند که ستارگان به منزلهٔ میخهایی هستند که در جوهر *جلیدی*[2] و *فصوصِ* مرکّبه کوفته شده باشند. و گروهی گفته‌اند اینها صفایحی نازك‌اند. و خدای داناتر است.

و در جرم ماه اختلاف کرده‌اند. بعضی از ایشان حکایت کرده است که جرم ماه، ابری است مستدیر. و افلاطن گوید جوهری آتشین که در ترکیب ماه هست، جسمی است صُلب و نورگیر که در آن سطحهاست و کوهها و درّه‌ها. استدلال وی به چیزهایی است که در چهرهٔ ماه از آثار آن دیده می‌شود. بیشتر منجمان را عقیده بر این است که

۱) اصل: کالخَضِرَة، اصلاح از *الآراءِ الطبیعیه*، ص ۱۳۴.
۲) جلید: هر چیز نیرومند، یخ.

ماه، عین صیقل خورده‌ای است که از خورشید نور می‌پذیرد. و به‌همین دلیل، در مقابله، مستوی و پُر می‌شود. و همچنین ستارگان نور خویش را از خورشید می‌گیرند. و خدای داناتر است.

در بزرگیِ اندازهٔ ماه و ستارگان اختلاف کرده‌اند. از بعضی ایشان حکایت شده است که ماه همچندِ خورشید است و از بعضی روایت شده است که کوچکتر است و بعضی برآنند که بزرگتر از زمین است. دیگرانی عقیده داشته‌اند که زمین بزرگتر از آن است و از منجّمان کسانی هستند که عقیده دارند که کوچکترین ستاره‌ای از ستاره‌های ثابت شانزده بار بزرگتر از زمین است و بزرگترینشان چهارصد و بیست بار بزرگتر از زمین است. اما ستارگان سیّاره: چنانکه گفتیم خورشید، صد و شصت و اند برابر زمین است و زحل نود و نه و اند برابر زمین است و مشتری هشتاد و یك و نیم و ربع برابر زمین است و مریخ [[1]] و نیم برابر زمین است و زهره چهل و چهار برابر زمین است و عطارد شصت و دو برابر زمین است و ماه سی و نه و ربع برابر زمین است. و خدای داناتر است.

در اجرام ستارگان و شکل آنها اختلاف کرده‌اند، همان‌گونه که در باب خورشید و ماه اختلاف کرده‌اند. چنین پنداشته‌اند که اینها انواری کروی‌اند. ارسطاطالیس ستارگان را زنده و خداوندِ نفسِ ناطقه می‌دانسته است. و گفته است: و این خود گواه است بر اتفاق نفسِ ناطقهٔ حیوانی. و بعضی پنداشته‌اند که ستارگان را صورتهایی است همچون صُوَرِ خلق. بعضی ستارگان را *الاهه*[2] پنداشته‌اند. و گروهی بر آن رفته‌اند که ستارگان فرشتگان‌اند و گروهی گفته‌اند: ستارگان و ماه و خورشید در مشرق به‌وجود می‌آیند و در مغرب نابود می‌شوند و گروهی پنداشته‌اند که ستارگان و خورشید و ماه در یك فلك‌اند نه در افلاك مختلفه.

و در کتاب خرمیّه (کتاب الخرمیّه) خواندم که ستارگان گویها و سوراخهایند و روان خلایق را می‌گیرند و به ماه تسلیم می‌کنند و افزونی ماه از همین جاست تا آنگاه که به نهایت کمال و تمام خویش برسد. آنگاه آن را به مافوق خویش تسلیم می‌کند و تهی می‌گردد و بار دیگر بازمی‌گردد و به بازگرفتن روانها از ستارگان می‌پردازد تا باز لبریز شود.

پس، از این شگفتیها عبرت بگیر و کتاب خدای عزوجل را پیروی کن و نیز آنچه از رسول(ص) نقلِ آن به صحّت پیوسته است. خدای تعالی گوید: «و کرد ماه را در آسمانها و کرد آفتاب را چراغی» (۷۱: ۱۶)[3] چرا که چراغ جامعِ همهٔ آنهاست. و همچنین است

۱) متن افتادگی دارد.
۲) الاهه (خدای مؤنث) یا آلهه (خدایان).
۳) در متن ضبط آیه تغییر شکل یافته بود که اصلاح شد.

خبر دادن او از ستارگان آنجا که گوید: «از پس درآید او را ستارهٔ آتشینِ روشن.» (۳۷: ۱۰) و گفت: «و کرد ماه را در آسمانها روشنایی» (۷۱: ۱۶) و بر روی هَم آنچه در این باب از پیشینگان و اصحاب نجوم روایت شده است ـ مادام که نقضِ توحید و ابطالِ شریعت یا انکارِ امور عیانی نباشد ـ در مَظَنّهٔ امکان و جواز است. خدای تعالی گوید: «خداوندِ دو مشرق و خداوندِ دو مغرب» (۵۵: ۱۷) و گوید: «خداوندِ مشرقها و مغرب‌ها» (۷۰: ۴۰) بر همگان. «و خداوندِ مشرق و مغرب» (۲۶: ۲۸) به شیوه‌ای مطلق. و این از آن روی است که خورشید را یکصد و هشتاد مشرق است و یکصد و هشتاد مغرب، هر روز از مشرقی طلوع می‌کند و در مغربی، که مقابل آن مشرق قرار دارد، غروب می‌کند. منظور از دو مشرق، مشرقِ درازترین روز سال است به‌هنگام حلول خورشید در رأس السرطان و کوتاهترین روزی به‌هنگام حلول آن در رأس الجَدْی و دو مغرب آن عبارت است از نقطه‌های محاذی این دو مشرق، به‌طور مساوی. و خدای تعالی گوید: «نه آفتاب را سزد که ماه را دریابد.» (۳۶: ۴۰) پس خبر داده است که آن دو نزدیك‌اند و یکدیگر را درنمی‌یابند و هرگاه که منزلی به خورشید نزدیك شود، نورش محو می‌شود تا در پرده گردد و چون دور گردد بر روشناییش افزوده می‌شود تا آنگاه که مقابل آن قرار گیرد و پُر شود. بعضی از مفسّران، در سخن خدای که گوید: «پس ما ببردیم نشان شب را» (۱۷: ۱۲) گفته‌اند منظور آزمونی است که در مورد ماه می‌کند که روشنی آن کم و زیاد می‌شود. و خدای داناتر است.

* در یادکردِ طلوع خورشید و ماه و خسوف و کسوف آن دو و فروپاشی ستارگان و جز اینها که در آسمان روی می‌دهد

در اخبار روایت شده است که خورشید چون غروب کند، می‌گذرد تا آنگاه که زمین را قطع کند. پس در برابر عرش به‌سجده درافتد و نورش را از او بگیرند و نوری نو بدو پوشانند و بدو فرمان دهند که بازگردد و طلوع کند و او سر باز زند و گوید: من بر مردمی که مرا، به‌جای خدای، بپرستند نخواهم تابید. تا آنجا که سیصدوشصت‌وشش فرشته او را برانند و چون طلوع کند سه رنگ حله بر او پوشانند سرخ و سفید و زرد و همچنین آنچه از تغییراتِ رنگ که به‌هنگام طلوع خورشید در آن دیده می‌شود و در روایت آمده است که این شعر اُمیّةبن ابی‌الصلت را بر پیامبر قرائت کردند:

و خورشید، در پایان هر شب به صبح می‌رسد/ در حالی که سرخ است و رنگش برافروخته/ سر باز می‌زند از اینکه بر ما طلوع کند در سیر خویش، /

یا در شکنجه است یا در شکیبایی.

پیامبر(ص) گفت: «راست گفته است.»

در نزدِ اهل نجوم، خورشید پیوسته بر قومی طلوع می‌کند و بر قومی غروب، زیرا بر روی کرهٔ زمین حرکتی دایره‌وار دارد، به دور مستقیم. بسیاری کسان راندن خورشید و امتناع آن از طلوع را انکار می‌کنند، زیرا که مسخّر است و جماد و غیرمکلّف و اختیاری از خویش ندارد. هر چند من این خبر را درست نمی‌دانم، با این‌همه، اگر خبر درستی باشد باید آن را تأویل کرد و تمثیل دانست؛ زیرا که عرش محیط بر این جهان است، چون عرش سجده کند آنچه فروتر از عرش است نیز سجده کند[1] اما چه بسا که جایی بر جایی دیگر برتری داده شود، و بدین مناسبت آن را به نزدیکی توصیف کنند چنانکه گوییم: فلان خدای را یاری می‌کند پس هر چیزی او را «یاری می‌کند». و مثل اینکه می‌گوییم «خانه‌های خدای» و آنچه بدینها ماند. امّا سجدهٔ خورشید و ماه و ستارگان و درخت و جز اینها مثلاً در مورد زمین و آسمان و دیگر آفریده‌هایی که اهل تمیز و عقل نیستند، این سجده به معنی فرمانبرداری است در برابر ارادهٔ خدای و تسلیم و خواری است در برابر آنچه از طبع و حرکت در سرشتِ آنها نهاده‌اند و سرپیچی نکردن از آفریدگار. بعضی گفته‌اند به‌معنی این است که آثارِ صُنع در این موجودات سبب می‌شود که بیننده در برابر آفریدگار آنها به سجده درمی‌آید، و سجده را به آنها نسبت داده‌اند، زیرا اینها سبب سجده‌اند. کسی که خورشید و ماه و ستارگان را زنده و گویا می‌داند، پس چگونه سجود و تسبیح آنها را انکار می‌کند؟ با اینکه ما روا می‌داریم که خدای تعالی در جمادات معنایی ایجاد کند که جماد بدان سبب سجده کند و فرمانبردار شود، چرا که این کار بر خدای دشوار نیست. سخن دربارهٔ این چیزها و معنی حقایق آنها به‌گونه‌ای گسترده، در کتاب معانی‌القرآن آمده است. امّا مسئلهٔ راندن خورشید و امتناع آن، چنان می‌نماید که تمثیلی باشد، آن‌گونه که شاعر [که طرفةبن العبد است] گوید:

و چهره‌ای که گویی خورشید ردای خویش را بر آن فروافکنده است / با رنگی پاکیزه که در آن هیچ چین و شکنی نیست.

حال اگر خبر، تأویل‌پذیر باشد پس نباید به تخطئه و تکذیب آن شتاب کرد.

وهب بر آن است که خورشید بر گردونه‌ای است که دارای سیصد و شصت ریسمان (عُروه) است و از هر ریسمانی فرشته‌ای درآویخته است و آن را در آسمان

۱) «فحیث ما سجدت تحت‌العرش» که ما آن را بدین‌گونه درنظر گرفتیم: «فحیث ما سجدت، سجدت تحت‌العرش».

می‌کشند و همچنین ماه. و گردونهٔ ماه از نور خورشید است. و گوید: دریا را موجی نگه‌داشته (مکفوف) است در هوا، چنان که گویی کوهی است کشیده و اگر خورشید از آن دریا برآید، مردم زمین شیفتهٔ او گردند چندان که به جای خدای، پرستش او کنند.

و غیر از وهب روایت کرده‌اند که خدای تعالی خورشید را موکل بر چشمه‌ای کرده است تا در آن غروب کند [ ][1] پس گفت: در آتشی است گدازان. و اگر نبود آنکه فرشتگان خدای آن را بازمی‌داشتند هر چه بر آن بود می‌سوزاند. و گفته‌اند که خورشید با روی خویش، اهل آسمان را روشنی دهد و با پشت خود اهل زمین را. و گفته‌اند که خورشید چون از آسمانی به آسمانی فرود آید سپیده بر می‌دمد تا آنگاه که به آسمان اول رسد و چهره بنماید. وَهَب گوید: چون خدای خواهد که بندگان خویش را آیتی بنماید و ایشان را عتاب کند، خورشید از آن گردونه به‌در آید و بدان دریا در شود و چون خدای خواهد که آیتی عظیم بنماید، اینها همه واقع شود. و همچنین ماه. و من بارها به خواننده یادآور شدم که اعتماد بر این روایات روا نیست مگر آنگاه که نصِّ کتاب خدای باشد یا خبری راستین. امّا می‌توان بر این اخبار وقوف حاصل کرد و به هیچ چیز آن یقین نمی‌توان داشت تا آنگاه که به صحّت پیوندد.

آنچه از پیامبر(ص) ثابت شده است این است که روز مرگ ابراهیم، فرزندِ پیامبر، خورشید گرفت. مردمان گفتند این خورشید گرفت از مرگِ اوست. پیامبر خطبه‌ای ادا کرد و گفت: «ماه و خورشید دو آیت از آیات خدایند و خسوف و کسوف آن دو به مرگ و زندگی هیچ کس بستگی ندارد و چون چنین بینید به نماز پناه برید.»

و پیشینگان را در باب کسوف اختلاف است، چنانکه افلوطرخس حکایت کرده است و بر آن است که بعضی از قدما کسوف خورشید را نتیجهٔ این دانسته‌اند که ماه در زیر آن قرار می‌گیرد. و بعضی عقیده داشته‌اند که به‌علّت واژگون شدن جسمِ خورشید است که شبیه سفینه‌ای است و جانبِ مقعّر آن به بالا می‌رود و جانب محدّب آن به پایین می‌رود. بعضی عقیده داشته‌اند که در هر اقلیمی از اقالیم زمین و در هر پاره‌ای و منطقه‌ای و در هر زمانی خورشیدها و ماههای بسیاری وجود دارد. و بعضی عقیده داشته‌اند که گرفتن ماه [و] خورشید به‌دلیل بسته‌شدنِ تقعّری است که در انحنایِ آن وجود دارد.

اما افلاطن و ارسطاطالیس و جانَشینانِ ایشان دلیل کسوف را این می‌دانند که خورشید در سایهٔ زمین قرار می‌گیرد و آن‌چنان است که هرگاه خورشید زیر زمین باشد و ماه در برابر او و در یك طریق واحد باشند سایهٔ زمین بر جرم آن قرار می‌گیرد و میان

۱) متن افتادگی دارد.

او و خورشید که روشنی‌بخش اوست حایل می‌شود، چرا که روشنایی او از روشنایی خورشید است. اما کسوف خورشید نتیجهٔ مرور ماه از زیر آن است. پس آن منکری که نمی‌پذیرد که خدای کسوف خورشید را از سایهٔ زمین آیتی از برای خلق قرار دهد و ایشان را بدان عتاب کند، پند گیرد. و اگر سقوط خورشید از گردونه، بدان‌گونه که روایت کرده‌اند، تمثیلی باشد از داخل شدن آن در سایهٔ زمین و اینکه گردونهٔ ماه از نور خورشید است رمزی باشد از اینکه نور ماه از نور خورشید اقتباس می‌شود و این سخن که خورشید بر گردونه‌ای است که سیصد و شصت ریسمان دارد منظور درجات سیصد و شصت گانهٔ فلك باشد، خدای داناتر است. و این سخن وی که با فرود آمدنِ خورشید از آسمانی به آسمانی سپیده بر می‌دمد به‌معنی این است که مسیر خورشید در درجات و ارتفاع از منزلی به منزلی چنین است، زیرا اهل تنجیم، در اینکه خورشید در یك آسمان قرار دارد، اختلافی ندارند.

دربارهٔ آن سیاهی که در چهرهٔ ماه دیده می‌شود اختلاف کرده‌اند: مسلمانان روایت کرده‌اند که فرشته‌ای آن لکه را بر آن زده است. و روایت کرده‌اند که در آغاز ماه نیز مانند خورشید بود، و شب از روز بازشناخته نمی‌شد، پس خدای تعالی فرشته‌ای را فرمان داد تا پر خویش بر ماه کشد و آن را محو کند و آن همان سیاهی است که در چهرهٔ ماه می‌توان دید.

و از دیمقریطیس[1] حکایت کرده‌اند که جسم ماه مستنیر است و صُلب، دارای سطوح و درّه‌ها و کوههاست و این است سبب آنچه بر چهرهٔ آن دیده می‌شود. و بعضی عقیده داشته‌اند که ماه ابری است مستنیر که ملتهب است. بعضی گفته‌اند عین صیقلیی است به‌مانند آیینه‌ای که روشنی خویش را از خورشید می‌گیرد، چون با آن برابر شود. پس آن کوهها که در ماه دیده می‌شود از مقابلهٔ با عین خورشید است. و کار در این مورد آسان است. زیرا اگر چنان باشد که این گروه پنداشته‌اند، خدای تعالی است که آن را محو می‌کند، چنانکه در خبر آمده است. حال یا به‌صورت آفریدن کوههایی است در آن، یا به‌نشان دادن آن کوهها یا به هر چه که بخواهد.

دربارهٔ فروپاشی ستارگان اختلاف کرده‌اند: مسلمانان گفته‌اند اینها زنندگانِ دیوان‌اند، آن‌گونه که خدای تعالی گفته است. و جز اهل تعطیل و الحاد، کسی دیگر منکرِ وجود صُوَرِ روحانی در آسمان نیست. با این‌همه اینان اقرار دارند بر اینکه فلك و ستارگان و آنچه در آنهاست دارای تأثیراتی هستند، پس جایی برای انکار استراق سمعِ شیاطین [و تعقیبِ شهاب آنان را] وجود ندارد، با اینکه هر کس منکر صُوَرِ آسمانی باشد، انکارش

۱) متن اصلی: «دمقریطس».

دربارهٔ جن و شیاطین بیشتر است. حال اگر کسی بگوید که این فروپاشی ستارگان همواره وجود داشته است در حالی که شما معتقدید که به‌هنگام مبعث پیامبر(ص) آسمانها در آن هنگام پاسداری می‌شده است، گوییم: فروپاشی ستارگان، همواره رجم شیاطین نیست شاید چیزهایی را رجم می‌کنند که دانسته نیست و هیچ کس آن را نمی‌بیند یا این فروپاشی ستارگان به‌علتِ دیگری است. یا اینکه خدای تعالی عذابی از برای شیاطین قرین آن کرده است. از زهری پرسیدند که آیا در دورهٔ جاهلیّت نیز آسمان پاسداری می‌شد؟ گفت: آری، امّا چون پیامبر(ص) مبعوث گردید این کار باشدّت بیشتری همراه شد. از منجمان کسانی هستند که عقیده دارند این شهابها تازیانه زدن آسمان است. و از ایشان حکایت شده است که این شهابها به‌منزلهٔ شراره‌هایی است که از اثیر فرو می‌ریزد و بر جای می‌افسرد. و بعضی عقیده داشته‌اند که پشّه‌هایی است از خورشید؛ با اختلافات بسیار در این باب.

در باب کهکشان اختلاف کرده‌اند. افلوطرخس از بعضی پیشینگان حکایت کرده است که کهکشان فُلکی است و ابری. و از بعضی حکایت کرده است که روشناییِ انبوهی از ستارگان خُرد است که بعضی از آنها به بعضی دیگر پیوند یافته‌اند. از بعضیْ روایت کرده است که آن خطای باصره[2] است و از بعضی دیگر روایت کرده است که کهکشان مسیری است که خورشید در آغاز از آنجا عبور می‌کرده است. و ارسطاطالیس گفته است که کهکشان التهاب بخاری یابس و بسیار است، که به‌گونهٔ آتش، در زیر ستارگانِ متحیّر، به‌هم پیوسته است و بعضی از مسلمانان کهکشان را دروازهٔ آسمان می‌نامند و بعضی از ایشان آن را فراخْ‌دَرّهٔ آسمان خوانند.

* در یادکرد بادها و ابرها و نمها و رعد و برق و جز اینها که در جوّ عارض می‌شود

در بادها اختلاف کرده‌اند. خدای تعالی گوید: «و اوست آن خدای که بفرستد بادها را پراکنده پیش بخشودنِ او.» (۷: ۵۷) پس خبر داده است که این بادها مژدهٔ باران‌اند. و گوید: «خدای آن خدای است که بفرستد بادها تا برانگیزد ابری.» (۳۰: ۴۸) پس خبر داد که آنها برانگیزانندهٔ ابرها و میغهایند و گوید: «و ما بفرستادیم بادها را

۱) افزودهٔ مترجم.
۲) متن: «تخییل فی‌العین» قس صفحهٔ ۲۹۷.

گُشنْ دهنده.» (۱۵: ۲۲) پس خبر داد که آنها گشن‌دهندهٔ درختان و زمین‌اند. و خدای تعالی گوید: «و قوم عاد، آنگاه که بادِ سِترون را بر ایشان فرستادیم» (۵۱: ۴۱). پس خبر داد که بادهای سترون ضدبادهای گُشن‌دهنده‌اند، زیرا مایهٔ عذاب‌اند و بادهای گُشن‌دهنده مایهٔ رحمت‌اند. از پیامبر به صحّت پیوسته است که گفت: مرا به باد صبا یاری داده‌اند و هلاک قوم عاد به بادِ پسِ پشت (دبور) بود. و باد جنوبی هر کجا بوزد، خدای در پی آن بارانی خواهد فرستاد. و روایت کرده‌اند که گفت: از بادها نومید مباشید که آنها نَفَس رحمان‌اند. مفسّران گفته‌اند که خدای افسردگی زمین و اندوه آفریدگان را با نفس باد از میان بردارد بدان که باران ببارد و هوا تازه شود. بعضی گفته‌اند: باد نَفَس فرشته‌ای است. و خدای داناتر است.

و بادها بر چهار گونه‌اند: صبا، جنوب، شمال، و دَبور. گویند باد یکی است و اختلاف آن در جهتِ وزیدن است. باد صبا که قبول است و بیرون آمدنگاهِ آن میان دو مشرق است: مشرقِ تابستان و مشرق زمستان، از مطلعِ ذراع تا مطلعِ سعدالذابحَ. و دبور بادی است که دَر مقابل صباست. و بیرون آمدنگاهِ بادِ جنوب از میانهٔ مشرقِ زمستان است تا مغربِ زمستان و از مطلع سعدِ ذابح است تا مسقطِ عقرب. و باد شَمال بادی است که در مقابل باد جنوب است. و مطلعها یکصد و هشتادند. و مغربها نیز یکصد و هشتاد. هر مطلعی را بادی است و هر مغربی را بادی و این بادها، همه، در درون این چهار باد قرار دارند. و باد همان هواست عیناً. و چون خدای در آن جنبشی ایجاد کند می‌وزد و به حرکت درمی‌آید. و اکثر پیشینگان نیز بر این عقیده بوده‌اند که باد سَیَلانِ هواست. و بر آنند که وزیدن باد نتیجهٔ گذار خورشید بر زمین است که از آن بخار برمی‌خیزد. اگر بخار تر باشد مادّهٔ باران می‌شود و اگر خشك باشد مادهٔ باد می‌شود. و این رواست که خدای تعالی گذارِ خورشید را علّتی از برای انگیزش بادها قرار دهد، اگر بخواهد. همان‌گونه که ابر را سبب باران ساخته است. در بعضی اخبار آمده است که باد صبا از بهشت می‌وزد و باد پسِ پشت (دَبور) از دوزخ. و از حسن روایت شده‌ایم که گفت: بادِ جنوب از بهشت بیرون می‌آید و از دوزخ می‌گذرد و گرمای آن از آن سبب است و بادِ شمال از دوزخ بیرون می‌آید و بر بهشت می‌گذرد و سَردیِ آن از آنجاست. و خدای داناتر است.

اگر مناسبت تمثیل، استوار شود، از تبعیض درامان خواهیم بود و چنان است که به مردی فاضل بگویند از فرشتگان است یا به‌مردی شریر بگویند که از شیاطین است، منظور در اینجا، تشبیه است نه اینکه او از جنس آنهاست و از آنها.

منجّمان برآنند که علّتِ گرمایِ باد جنوب این است که وزشگاهِ آن، سرزمینهای

گرم است که نزدیك به خورشید است و سرمای بادِ شمال از دوری خورشید است نسبت به آن سرزمینها. و خدای داناتر است. امّا میغها و ابرها و شبنمها (انداء) و مِه، همه بخاری است که از زمین برمی‌خیزد، اگر انبوه شود ابر خواهد شد و اگر رقیق شود میغ و غبار خواهد شد و خدای تعالی گوید: «خدای، آن خدای است که بفرستد بادها را تا برانگیزد ابری.» (۳۰: ۴۸) و منجّمان برآنند که خورشید از مواضعی مرطوب می‌گذرد و از درّه‌هایی. و از حرارتِ عبور خویش ابری برمی‌انگیزد، اگر آن بخار انبوه شود میغ خواهد شد. و گویند باران حالت اجتماع و فشرده‌شدگی آن بخار است که به‌صورت قطراتی درمی‌آید، همان‌گونه که از سرِ دیگ قطره‌ها می‌چکد، زیرا هر چیز تری چون تافته شود بخار از آن برخیزد. و آن چنان است که اگر حرارت با رطوبت بیامیزد اجزای آن لطیف شود و آن را به صورت هوا درمی‌آورد و اگر سرمای هوا در آن بخار افزون شود، آن را به‌زمین بازخواهد گرداند. پس انبوه و فشرده گردد و به‌گونهٔ آب درآید. حال اگر آنچه فرود می‌آید خُرد باشد و اندك، شبنم خوانده می‌شود و به‌همین دلیل شبنم بیشتر در زمستان است و در شبها. زیرا در آن هنگام هوا سرد است و اگر بخاری که متصاعد می‌شود سبك باشد و اندك و سرمایی که از بالا بر آن فشار آورده است بسیار باشد، آن بخار جامد خواهد شد. حال اگر آن بخار بسیار باشد و سرما نیز بسیار تبدیل به برف (ثلج) خواهد شد و اگر سرمای ابر بسیار شود، آبی که در آن جایِ دارد منقبض گردد و جامد شود و به گونهٔ یخچه و تگرگ (بَرَد) درآید. اختلافی که در خُردی و بزرگی آن وجود دارد، نتیجهٔ بُعد یا قربِ مسافتِ ابر است از زمین. اگر نزدیك باشد و به‌سرعت فرود آید، چیزی از پیرامون آن ذوب نمی‌شود و دانه‌های آن همچنان درشت خواهد بود. همچنین است باران. و اینها همه، چیزهایی است روا و ممکن است و در هیچ کدامشان ردّی بر کتاب خدای و ابطال دین نیست.

از ابن عباس(رض) روایت شده‌ایم که خدای تبارك و تعالی بادها را می‌فرستد تا ابرها را برانگیزند و باران را بر آن فرومی‌فرستد. پس باد، به‌مانند مادیان آبستنی که دردِ زهش گرفته باشد، آن را آشکار می‌کند. امّا حکایتی که وَهَب نقل کرده است که به‌روزگار طوفان نوح، زمین به خدای تعالی شکایت برداشت که طوفان رخساره‌اش را آبله‌گون کرده است، پس خدای ابر را غربالی کرد از برای باران. اگر این سخن درست باشد، به‌معنیِ آن است که بر انبوهی ابر افزود، چنانکه گفته است.و در سخن خدای تعالی «و می‌فرستد از آسمان از کوههایی که در وی است یخچه‌ای فراوان.» (۲۴: ۴۳) بیشتر اهل لغت برآنند که تگرگی که در زمین دیده می‌شود، وقتی که از آسمان نازل می‌شود، به‌مانند کوهی است. و آسمان به‌معنی ابر است و اهل زبان را در این اختلافی نیست. گروهی گفته‌اند که

بارانها، همه، از بخار زمین است و بخار بارانها، جز یك بخار نیست که به‌هر سال خدای آن را از آسمان فرومی‌فرستد، تا زمین و درخت و گیاه را بدان زندگی بخشد و همین است سخن خدای تعالی که: «و از آسمان آبی مبارك فرستادیم.» (۵۰: ۹) تا آخر آیه. و خدای داناتر است.

اما رعد و برق و صاعقه و شهاب و قوسِ قزح و زلزله و لرزشها: در بعضی اخبار آمده است که رعد فرشته‌ای است موکل برابر و همراه آن فلان مقدار آهن است[۱]. ابر را از سرزمینی به سرزمینی می‌راند، آن‌گونه که ساربان شتران را. هرگاه ابری نافرمانی کند، رعد بر او صیحه می‌زند و صدای او راندان ابرهاست و برق تازیانهٔ اوست و صاعقه‌ها شراره‌های آنند. در حدیثی دیگر آمده است که ابر فرشته‌ای است که به زیباتر کلامی سخن می‌گوید و به زیباترین وجهی می‌خندد و رعد کلام اوست و برق خندهٔ وی. و خدای از درستی این خبرها، آگاهتر است. زیرا محمدبن جریر طبری در کتاب التفسیرخویش آورده است که ابن‌عباس(رض) به ابن الجلد نامه نوشت و از وی دربارهٔ رعد و برق پرسید. او گفت: رعد، باد است و برق آب. خدای تعالی گوید: «و تسبیح می‌آرد رعد به حمد و تعظیم وی و فرشتگان از ترس و بیم وی. و صاعقه‌ها می‌فرستد و به هر که می‌خواهد می‌رساند.» (۱۳: ۱۳) پس بدین‌گونه از تسبیح رعد خبر می‌دهد و از فرستادن صاعقه‌ها. همان‌گونه که از گفتارِ آسمانها و زمین خبر داد که «گفتند آمدیم بطوع» (۴۱: ۱۱) و پیشینگان، در این چیزها، اختلاف دارند و آنچه در نزدِ ایشان پسندیده‌تر است سخن ارسطاطالیس است که معتقد است چون خورشید از زمین بگذرد بخارِ خشك و بخارِ تر برمی‌انگیزد و در اثر آن ابر حاصل شود، پس چون آن بخارِ تر در آنجا گرد آید، آنچه از بخارِ یابس در جوفِ آسمان هست، محصور می‌ماند و ابر را می‌کوبد و می‌زند و می‌شکافد و ازین برخورد و کوفته‌شدن، رعد به‌وجود آید و از آن پاره‌شدن و شکاف، برق. و صاعقه‌ها، به‌مثل، همانند پریدن شراره‌های آتش زنه‌اند. و آن به‌هنگامی است که با آن برخورد، حرارت خورشید و خشکی جمع گردد، در آن هنگام صاعقه ایجاد می‌شود. و ما پیش از این بیان داشته‌ایم که نام فرشته، گاه، بر صورتهای روحانی، نیز، اطلاق می‌شود و نیز بر جمادات به‌اعتبار فرمانبرداری و تسلیمی که در برابر آنچه بر ایشان نهاده شده، دارند. پس دور نیست که بدین‌گونه رعد را ـ که بادی است یا برخوردِ ابری ـ فرشته بنامند، و خدای داناتر است. و ارسطاطالیس صدایی را که از ابر شنیده می‌شود تشبیه کرده است به بانگ و فریادی که از هیزمِ تر ـ وقتی که آن را در آتش می‌افکنند ـ شنیده

۱) معه کذا من حدید.

می‌شود. و رواست که خدای تعالی از اضطراب باد در ابر فرشته‌ای بیافریند که نام آن رعد باشد. و ما، تا آنجا که نصّی از کتاب خدای و خبر راستینی از پیامبرمان نیافته باشیم، میان مقالات اهل اسلام و گفتار پیشینگان هماهنگی برقرار می‌کنیم و اگر چیزی از آن سخنان با آرای ایشان توافق نداشته باشد، آن رأی مهجور است و به‌دور افکنده.

امّا هالهٔ خورشید و ماه و ستارگان: از اجتماعِ بخار در جوّ و انبوه شدن آن به‌وجود می‌آید، پس آنگاه که نور خورشید و ماه در هوا بتابد، آن نور، در هوا، بر آن بخار بازگشت می‌کند و منعطف می‌شود و در نتیجه آن هاله‌ها رؤیت می‌شود. و گروهی عقیده‌ای خلاف این دارند. و خدای داناتر است. امّا شهابها و عمودها، از بخار خشکی است که در جوّ بالا رود و به نزدیکی فلك قمر رسد و در آن هنگام منحنی شود و بر اثر حرکت فلك ملتهب شود. اگر پاره‌هایی از آن به‌هم پیوسته باشد، به‌گونهٔ شهاب و عمودها و ستاره‌های دنباله‌دار دیده می‌شود. بعضی گفته‌اند که اینها همه خطای باصره است[۱] که حقیقتی ندارد.

اما قوسِ قزح، از شعاع خورشید است که در بخارتر می‌تابد، آن‌گونه که شعاع در آب می‌تابد و بعد بر دیوار می‌افتد و گاهی اگر مبتلایان به چشم درد به چراغ نگاه کنند چنین حالتی پیدا می‌شود[۲] و می‌توان آن را آزمود، بدین‌گونه که شخص در برابر خورشید بایستد و آب بپاشد و این کار را ادامه دهد تا آنگاه که انعکاس آن ظاهر شود، قوسِ قزحی خواهد یافت. امّا سُرخی و زردیِ آن نتیجهٔ تری و خشکی است و آن را بر آتش بتوان قیاس کرد که اگر هیزمی تر در آن باشد، رنگِ آن آتش سرخ است و کدر و اگر از هیزمی خشك باشد رنگِ آن زرد و صافی. و آن سبزیی که بعد از زردی دیده می‌شود بدان سبب است که جسمی که از آن می‌تابد، کدرتر است. و بعضی معتقدند که این تخیّل است و حقیقتی ندارد، درست به‌مانند کسی که در کشتی نشسته و می‌پندارد که زمین با او در گردش است. و روایت کرده‌اند که ابن‌عباس روا نمی‌دانست که قوس قزح بنامد و می‌گفت: قوس‌قزح از آن شیطان است. و از وهب حکایت کرده‌اند که قوس قزح را خداوند پس از طوفان نوح آشکار کرد تا امانی باشد از غرق شدن و خدای داناتر است.

امّا گردباد، از برخوردِ دو باد که در جهت و وزشگاه مختلف حرکت کنند حاصل می‌شود، از آن میان گردبادی برمی‌خیزد که در هوا کشیده می‌شود. و بعضی گویند که آن شیطان است. و خدای داناتر است.

امّا هدّه (فروریختن) نتیجهٔ وقفه‌های باد است در هوا و در زمین.

۱) تخییل فی البصر، ← قس، ص ۲۹۳.

۲) متن: «و قد یعرض مثل ذلك لعز به [لغربة اصلاح هوار] رَمَدٍ» ولی در الآراء، ص ۱۴۷: لمن کان به رَمَدٌ.

اما زمین‌لرزه، گونه‌های بسیار دارد. و دلیل آن، آن‌است که زمین به طبع خشک است، چون باران ببارد تر (مرطوب) شود و خورشید در آن عمل کند و از آن بخار حاصل شود، بخار تر و بخار خشک. بخار تر مادهٔ شبنم‌هاست و بخار خشک، مادّهٔ بادهاست. و از طبیعتِ بخار استَ حرکت به سَوی بالا. پس چون به جنبش درآید و با زمینی سخت روبرو شود، زمین به‌ناچار مضطرب می‌شود و اگر با زمینی نرم برخورد کند، بی‌زمین‌لرزه بیرون آید. و اگر زمین سنگناك و سخت باشد و باد در جوف آن به‌شدت حرکت کند و منفذی نیابد چه بسا که مایهٔ شکافتن و منشق شدن آن گردد و گاه بر اثر زمین‌لرزه هدّه‌ای (فروریختن) هولناك و صدایی شدید برمی‌خیزد و آن بسبب محبوس شدنِ بخار در جوفِ زمین است و چون بشکافد راه به بیرون برد و گاه باشد که زمین را زیرورو می‌کند، فراز را فرود و فرود را فراز. و گاه باشد که از میان چشمه‌ها و کاریزها سر بیرون کند و بسیاری از زمین را غرق. و پیشینگان را در باب علّت زمین‌لرزه سخنان بسیار و مذاهب مختلف است.

امّا مسلمانان، برآنند که زمین‌لرزه کار خداست آنگاه که بخواهد به بندگان خویش نشان دهد که موردِ عتاب‌اند. و جای شگفتی نیست اگر خدای تعالی، این آیتِ خویش را از رهگذرِ آن نشان دهد که باد زمین را به جنبش درآورد.

زمین‌لرزه‌ای در دمشق روی داد، پس ابوالدرداءِ خطبه خواند و گفت: خدای تعالی شما را موردِ عتاب قرار داده است رضای او را بجویید.

اما آنچه روایت کرده‌اند در داستانها که هر سرزمینی را رگی است که پیوسته است به کوه قاف و فرشته‌ای موکل بر ان است و چون خدای خواهد که قومی را به‌زمین فروبرد، اشارت بدان فرشته کند که آن رگ را به جنبش درآور. این روایت اگر درست باشد ـ که درست نیست و جز از طریق اهل کتاب صحّتِ آن دانسته نمی‌شود و آنان بر آنچه دراختیار دارند امین نیستند ـ در آن صورت از بابِ تشبیه و تقریب به فهم خلایق است و تعلیم اینکه اینها همه کار خداست و نه‌بخودی خود.

* در یادکردِ شب و روز نزدِ پیشینگان

شب غیبتِ خورشید است و روز طلوع آن. و بسیاری از مسلمانان را عقیده آن است که شب و روز، دو آفریدهٔ خدایند، جز ماه و خورشید. گویند به دلیل این که ما خورشید را می‌بینیم به‌همراه چیزهای بسیاری از جرم و نور و گرمای آن، و گاه، گرمای بدون نور می‌بینیم یا نور بدون گرما، پس می‌دانیم که اینها هر کدام به‌ذاتِ خویش دارای معنایی است جداگانه و خدای تعالی گوید: «سوگند به آفتاب و چاشتگاهِ وی و سوگند

به ماه که می‌آید بر اثر وی در راهِ وی و سوگند به روز چون بنماید آفتابِ تابان را.» (۹۱: ۲) بعضی از مفسّرانَ گفته‌اند: روز، خورشید را جلوه می‌دهد و جامهٔ روشنی بدو می‌پوشاند. و در روایتِ اهل کتاب آمده است که نخستین چیز که خدای آفرید نور بود و ظلمت. سپس میان آنها تمایز نهاد. پس ظلمت را شب قرار داد و روشنی را روز. سپس آسمانهای هفتگانه را از دودِ آب[1] به‌پای داشت تا برافراشته شدند. و شب را در آسمان دنیا (آسمان اول) تاریك گردانید و آنگاه، چاشتگاهِ وی را بیرون کرد. پس روز و شب در آن جریان یافت. و در آنجا نه خورشید بود و نه ماه و نه ستارگان. آنگاه زمین را بگسترد و به کوهها استوار داشت. محمدبن اسحاق آغاز آفرینش را بدین‌گونه روایت کرده است. و اینها خود دلیل است بر اینکه شب و روز به هیچ‌روی همـان وجود خورشید نیست، اگرچه خورشید است که روز را روشنی می‌بخشد و گرما. و به خورشید است که ما گرمای روز را از گرمای شب بازمی‌شناسیم.

در بعضی داستانها چنین آمده است که خدای تعالی، حجابی آفرید از ظلمت که سراسر مشرق را فرامی‌گرفت و فرشته‌ای به‌نام شراهیل را بر آن موکل ساخت. پس هرگاه که خورشید غروب کند، آن فرشته مشتی از آن ظلمت برمی‌گیرد و روی به مغرب می‌نهد و از خلال انگشتانش پیوسته ظلمت فرومی‌ریزد و آن‌را رها می‌کند و در شفق می‌نگرد و چون شفق غایب شد مشتِ خویش را می‌گشاید و جهان را سراسر ظلمت فرامی‌گیرد، آنگاه بالِ خویش را می‌گسترد و ظلمت شب را به راندن از مغرب به پیش می‌برد و این کار هر شبهٔ اوست تا آنگاه که آن ظلمت از مشرق به مغرب انتقال یابد، در آن هنگام است که قیامت روی می‌دهد.

وهب از سلمان، در این قصه، روایت کرده است که نام فرشتهٔ موکل بر شب شراهیل است و رشته‌ای سیاه دردست دارد که از جانب مغرب آن را آویخته است. پس هرگاه خورشید در آن نظر کند، غایب می‌شود و بدین‌کار فرمان یافته است و فرشتهٔ روز را نام هرامیل است و در دستش رشته‌ای است سپید و آن را از جانبِ برآمدنگاهِ خورشید می‌آویزد و چون شراهیل ببیند آن را به سوی رشتهٔ سیاه خویش می‌کشد پس خورشید در آن رشتهٔ سپید می‌نگرد و طلوع می‌کند و بدین‌کار فرمان یافته است. آنچه از این‌گونه گفته‌اند، اگر حق است ما بدان ایمان آوردیم و تصدیق کردیم و اگر جز این است پس خدای داناتر است و باید آن را حملِ بر تأویل و تمثیل کرد.

۱) دخان الماء.

* توصیف زمین و آنچه در آن است

خدای تعالی گوید: «آیا نگردانیدیم زمین را گسترش شما و کوهها را میخهای زمین» (۷۸: ۷) و گوید: «آن‌که زمین را بساط شما گردانید و آسمان را سقفِ سرای شما گردانید» (۲: ۲۲) و گوید: «و خدای زمین را بساطِ شما کرد» (۷۱: ۱۹) و گروهی در معنیِ گسترش (مهاد) و بساط گفته‌اند که منظور قرار گرفتن بر زمین است و در تمکّن و در تصّرفِ آن.

پیشینگان در باب هیئتِ زمین و شکل آن اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند گسترده است و با سطح مستوی در چهار جهت مشرق و مغرب و شمال و جنوب. و از اینان، بعضی برآنند که زمین به‌مانندِ سپری است. و از اینان، بعضی گفته‌اند که زمین به‌مانند خوانی است. و بعضی از ایشان گفته‌اند به‌مانند طبل است و بعضی تشبیه کرده‌اند آن را به نیم‌کره، مانند قبه‌ای. و اینکه آسمان بر گرداگرد آن پیوسته است. بعضی از ایشان گفته‌اند زمین در جانبی از فلك میانین است. و گروهی گفته‌اند زمین مستطیل است به مانندِ سنگ استوانه‌ای، همچون عمودی. و گروهی گفته‌اند زمین تا بی‌نهایت است و آسمان تا بی‌نهایت مرتفع است. و گروهی گفته‌اند آنچه از گردش ستارگان دیده می‌شود، آن از گردش زمین است نه گردش افلاك. و آنچه اکثریت ایشان برآنند این است که زمین گِرد است به‌مانند کُره‌ای. و آسمان محیط بر آن است از هر سوی به‌مانند احاطه‌ای که تخم‌مرغ بر زرده دارد. زرده به منزلهٔ زمین است و سپیده به منزلهٔ هوا و پوست آن به‌منزلهٔ آسمان، جز اینکه در آفرینش به‌مانند تخم‌مرغ، درازْهَنگ نیست بلکه دایره‌وار است به‌مانند گردی کُره‌ای که به‌گونه‌ای مستوی آن را تراشیده باشند. تا آنجا که مهندسانِ ایشان گفته‌اند اگر در وهم حُفره‌ای بر چهرهٔ زمین کنده شود از روی دیگر بیرون خواهد آمد و اگر سوراخی، مثلاً، در پوشنگ (فوشنج) ایجاد شود از خاك چین سر به‌در خواهد آورد و گفته‌اند که مردم بر روی زمین همانند مورچه‌اند بر روی تخم‌مرغ و این سخن خویش را با دلایل بسیاری آورده‌اند که بعضی از آنها جنبهٔ برهانی دارد و بعضی دیگر اقناعی است. آنچه بر مسلمان واجب است این است که اینها همه را ممکن بداند، زیرا بسیط قابل گسترش است و گستردنش به‌مانند گستردن پارچه و جزِ آن و جایگزین شدن بر آن را نیز احتمال هست. حال اگر وضعِ مردم بر روی زمین، آن‌چنان باشد که آنان گفته‌اند، پس زمین برای کسانی که در زیر آن هستند بساطی است هم بدان‌گونه که از برای کسانی که بر روی آن قرار دارند. حمد خدای را که ما را سرِ عنادِ با حق و دشمنی با اهل آن و عیبجویی در آداب و علوم نیست. اگر چه دیانت آنَ را تحمل (یا: تخیّل)

می‌کند به‌یقین و استوار داشت ولایت[1] و هیچ نصرتی از برای دین بزرگتر از آن نیست که حق به‌جایگاه خویش باز آید و حق هر صاحب حقی ادا شود. و گروهی از ایشان عقیده داشته‌اند که زمین مقعّر است و میانش چون جامی است.

در باب شمارهٔ زمینها اختلاف کرده‌اند. خدای تعالی گوید: «خداست که آفرید هفت آسمان و از زمینها مثل آن.» (۶۵: ۱۲) این تمثیل احتمال آن را دارد که در شماره و طبقه‌ها باشد. در بعضی اخبار روایت شده است که این زمینها بر روی یکدیگر قرار دارند، ستبریِ هر زمینی پانصد سال راه است و فاصلهٔ هر زمینی تا زمینی دیگر پانصد سال راه، و حتی بعضی از ایشان برای هر زمینی مردمی را برشمرده‌اند بر صفت و هیأتی عجیب و هر زمینی را به‌نامی ویژهٔ آن خوانده‌اند همان‌گونه که هر آسمانی را به‌نامی نامیده‌اند. و بعضی از ایشان پنداشته‌اند که جای مارانِ اهل دوزخ در زمین چهارم است و سنگریزه‌های اهل دوزخ در زمین ششم جای دارد. هر که خواهد که بر این عقاید اشراف حاصل کند باید در کتابهای وهب و کعب و مقاتل و دیگر اهل این علم بنگرد تا بهرهٔ خویش به کمال برگیرد، چرا که در آنجا عرضه و نهاده شده است.

و از عطاءِ بن یسار، دربارهٔ سخن خدای تعالی که «آن خدای است که بیافرید هفت آسمان و از زمینها مثل آن» (۶۵: ۱۲) روایت شده است که گفت: در هر زمینی آدمی است و نوحی همچون نوح شما و ابراهیمی همچون ابراهیم شما. و خدای داناترین است و درست حکم‌ترین. و این سخن از گفتار فلاسفه، شگفت‌آورتر نیست که خورشیدها بسیارند و ماهها بسیارند، در هر اقلیمی خورشیدی است و در هر اقلیمی ماهی و ستارگانی.

پیشینگان گفته‌اند زمینها هفت است به‌گونهٔ مجاورت و به‌هم چسبیده. و جدایی اقالیم از یکدیگر نه از رهگذر مطابقه و سردریکدیگر داشتن است. و اهل نظر از مسلمانان، بیشتر مایل به این گفتارند. و بعضی از ایشان برآنند که زمینها هفت است به‌گونهٔ پست و بلند همچون پلکانها. و بعضی برآنند که زمین پنج منطقه است که عبارتند از مناطق شمالی و جنوبی و مستویه و معتدله و میانین. و در باب اندازهٔ زمین و کمیّتِ آن اختلاف کرده‌اند. از مکحول روایت شده است که گفت: از نزدیکترین نقطهٔ جهان به دورترین نقطهٔ آن پانصد سال راه است، دویست از آن بر دریا و دویست از آن را کس سکونت ندارد و هشتاد از آن، آن است که یأجوج و مأجوج در آنند و بیست از آن، آنست که سایر مردمان در آن قرار دارند. و از قتاده روایت شده است که دنیا بیست و چهار هزار فرسنگ است، مُلكِ سودان دوازده هزار فرسنگ است و ملك روم هشت‌هزار فرسنگ و

۱) متن: «و ان کانت سحمله (هوار: تتخیّله) الدیانة یقطع (کذا) و ثبت الولایة.»

ملك عجم سه‌هزار فرسنگ و ملك عرب هزار فرسنگ. و از عبدالله‌بن عمر روایت شده است که گفت: چهار یكِ کسانی که از اهل سودان جامه بر تن نمی‌پوشند، بیشترند از همهٔ مردمان. و بطلمیوس، در المجسطی، قطر زمین و استدارهٔ آن را، برحسب تقریب به‌دست داده است و گفته است: استدارهٔ زمین صدهزار و هشتاد هزار اسطادیوس است و اسطادیوس عبارت است از بیست و چهار هزار میل که هشت هزار فرسنگ است با آنچه از دریاها و کوهها و بیابانها و بیشه‌ها در آن است و هر فرسنگ سه میل است و میل سه هزار ذراع است به ذراع شاه. و ذراع سه وجب است و سه وجب سی‌وشش انگشت است و هر انگشت پنج جو است که شکم بر شکم، در کنار یکدیگر، نهاده شده باشند. و اسطادیوس چهارصد ذراع است و گفته است: ستبری زمین، که قطر آن است، هفت هزار و ششصد و سی میل است که دو هزار و پانصد و چهل و پنج فرسنگ است و ثلثی. و گفته است: بسیطِ زمین، سراسر، صد و سی و دو هزار [هزار] و ششصد هزار میل است که می‌شود دویست هزار و هشتاد و هشت فرسنگ. این سخن اگر حق است، پس باید وحی یا الهامی از جانب حق باشد و اگر استدلال و قیاس است، به حق نزدیك است و اگر جز اینهاست و از مقولهٔ جستجو و تنجیم، پس خدای داناتر است. امّا سخنِ قتاده و مکحول، آن سخنان مایهٔ علم یقینی که از رهگذر آن قطع به غیب حاصل شود، نیست.

و دربارهٔ دریاها و آبها و رودها اختلاف کرده‌اند. مسلمانان روایت کرده‌اند که خدای تعالی دریاها را تلخ و کُشنده آفرید و از آسمان آب گوارا فرو فرستاد، چنانکه گوید: «و فرستادیم از آسمان آبی به‌تقدیر، پس قرار دادیم وی را در زمین به‌تدبیر.» (۲۳: ۱۸) هر جا که آبی است گوارا از چاهی یا رودخانه‌ای یا جز آن، از همان آب است و چون رستاخیز نزدیك رسد خدای فرشته‌ای را مبعوث کند با طشتی و آن فرشته همهٔ آن آبها را گرد آورد و به بهشت بازگرداند.

و اهل کتاب برآنند که چهار رودخانه از بهشت بیرون می‌آید: فرات و سیحان و جیحان و دجله. و به‌دلیل آن است که آنان برآنند که بهشت از مشارق زمین است.

و روایت کرده‌اند که به‌روزگار معاویه آب فرات بسیار شد و بالا آمد، پس اناری به‌اندازهٔ بچّه‌شتری بیرون افکند، کعب گفت که این انار از بهشت است. اگر راست گفته باشند، این بهشت بهشت جاویدان نیست و از بهشتهای زمین است.

و در نزد پیشینگان، آب از استحاله‌ها به‌دست می‌آید و مزّهٔ هر آبی مزهٔ خاك و زمین آن است. و ما منکر قدرت خدای تعالی نیستیم که چیزی را به چیزی تبدیل کند، آن‌گونه که خواهد؛ به‌مانند تبدیل نطفه به علقه و علقه به مُضْغَه و پس از آن حالی به حالی تا آن را دیگرباره فانی کند همان‌گونه که ایجاد کرده است.

در باب شوریِ آب دریا اختلاف کرده‌اند، پس گروهی پنداشته‌اند که چون درنگ آن بسیار شد و خورشید بسیار بر آن تابید، تلخ و شور شد و آنچه از اجزای آن لطیف بود به‌وسیله هوا جذب شد که پالوده است و زمین آن را از رطوبت صافی کرده است و غلظت یافته. و گروهی دیگر برآنند که در دریا رگ‌هایی است که آب دریا را تغییر می‌دهد و از همین روی تلخ و کشنده گردیده است.

و دربارهٔ جزر و مد اختلاف کرده‌اند. ارسطاطالیس را عقیده بر آن است که علت جزر و مد از خورشید است آنگاه که بادها را به جنبش درآورد. چون بادها افزونی گیرد مدّ ایجاد می‌شود و چون کاسته گردد جزر حاصل شود. و کیماوس بر آن است که مدّ از فروریختن رودها به دریاست و جزر از سکون رودخانه‌ها. و بعضی از آنان برآنند که جزر و مدّ از حرکت و سکون زمین است. و بعضی از منجّمان ایشان برآنند که مدّ از پر شدن ماه است و جزر از کاهش آن. و در بعضی اخبار روایت شده است که خدای را فرشته‌ای است موکل بر دریاها. چون آن فرشته دست خویش به دریا فروبرد مدّ شود و چون برآورد جزر گردد. و اگر این درست باشد ـ و خدای داناتر است ـ اعتقاد او اولی است برای پذیرفتن از اعتقاداتی که مفیدِ حقیقت نیست. و اگر کسی عقیده پیدا کند که آن فرشته بادها را به وزش وامی‌دارد، بادهایی که سبب مدّ است یا بر آب رودخانه‌ها می‌افزاید یا این کار را به‌هنگام کامل شدن بدر انجام می‌دهد، تا این اعتقاد هماهنگی ایجاد کند میان روایات و اندیشه‌ها، این خود مذهبی خواهد بود و خدای داناتر است.

و دربارهٔ کوهها اختلاف کرده‌اند و خدای عزوجل گوید: «و پدید آورد در زمین کوههای استوار تا زمین شما را برنگرداند.» (۱۶: ۱۵) و گوید: «آیا نگردانیدیم زمین را گسترش شما و کوهها را میخها.» (۷۸: ۶) و گوید: «سوگند به قاف و سوگند به قرآن بزرگوار.» (۵۰: ۱) بعضی از مفسران گفته‌اند که قاف کوهی است از زمرد سبز که محیط بر عالم است. سپس اختلاف کرده‌اند و بعضی گفته‌اند که فاصلهٔ قاف تا آسمان به بالای یك مرد است و دیگرانی گفته‌اند آسمان مطابق آن است. و گروهی گفته‌اند آن‌سوی قاف عالَمها است و خلقها که جز خدای هیچ کس نداند. و بعضی از ایشان برآنند که آنچه در آن‌سوی قاف است از مرزهای آخرت است و در حکم آن. و برآنند که خورشید در آن غروب می‌کند و از آنجا طلوع می‌کند و کوه قاف است که خورشید را از زمین در پرده می‌دارد. پیشینگان، کوه قاف را، به‌فارسی کوهِ البُرز، خوانده‌اند.

و افلوطرخس از دیمقریطیس حکایت کرده است که زمین در آغاز از فرطِ خُردی و سبکی، در طول زمان، روی در کژ وراست شدن داشت، سپس انبوه شد و ثبات گرفت و این بعینه گفتار مسلمانان است، جز اینکه در آن، ثبات‌یافتن از رهگذر کوهها، هم آمده

است. و بعضی برآنند که کوهها استخوانها و رگ‌های زمین اند.

و اختلاف کرده‌اند دربارهٔ آنچه در زیرزمین است: اکثر قدما برآنند که آب زمین را احاطه کرده است و هوا آب را و آتش هوا را و آسمان اول آتش را و آسمان دوم آسمان اول را تا آسمان هفتم به‌همین ترتیب. سپس در آن‌سوی آنها فلك ستارگان ثابت قرار دارد که بر این آسمانها و ارکانی که یاد کردیم، احاطه دارد. آنگاه، در آن‌سوی آنها فلك اعظم مستقیم قرار دارد، سپس در آن‌سوی آن عالم نفس است و بالای عالمِ نفس عالم عقل قرار دارد و بالای عالمِ عقل باری‌تعالی است جل‌جَلاله و در آن‌سوی باری‌تعالی هیچ چیز نیست و او محیط به همه چیزهاست. پس بنابراین مذهب، در زیر زمین نیز آسمانی است همچنان که بر فراز آن آسمانی‌است. و درکتابهای قصه‌پردازان مسلمان (کتب‌قصاص المسلمین) در این‌باره چیزها آمده است که دل از شنیدنش می گیرد.

و روایت کرده‌اند که چون خدای زمین را آفرید، زمین به‌گونهٔ سفینه‌ای بود که کژ می‌شد و مژ می‌شد، پس خدای فرشته‌ای را فرستاد تا فرود آمد و به زیر زمین درآمد و صخره را بر دوش گرفت و دو دست خویش را، یکی به سوی مشرق و دیگری به سوی مغرب، دراز کرد و زمینهای هفت‌گانه را گرفت و به ضبطِ آنها پرداخت تا آرام گرفتند و از برای جایِ گام آن فرشته محل استقراری نبود. پس خدای گاوی وَرْزا از بهشت فرو فرستاد که چهل هزار شاخ داشت و چهل هزار دست و پای. پس گامهای آن فرشته را بر کوهانِ‌آن گاو قرار داد. پاهایِ فرشته بدان نرسید. پس خدای یاقوتی سبز از بهشت فرستاد که ستْبرایِ آن چند هزار سال راه بود و آن را بر کوهان گاو نهاد تا گامهای فرشته بر آن قرار گرفت. و شاخهای گاو از اقطار زمین بیرون است و متداخل در زیر عرش است و سوراخ بینیِ گاو در دو سوراخ از آن صخره است، در زیر دریا. و آن گاو، به‌هر روز دوبار نفس می‌کَشد. چون دم برآرد دریا را مدّ فراگیرد و چون دم فرو برد جزر حاصل شود.

و گوید: از آنجا که پای‌های گاو بر جایی استوار نبود خدای تعالی کمکمی[1] آفرید

۱) کمکم: به‌گفتهٔ دمیری (قرن هشتم) پرنده‌ای است زیبا و رنگین خاص سرزمین طبرستان که به شکار پرندگان‌کوچك، از قبیل گنجشك، می پردازد. دمیری از علی بن رَبّن طبری در کتاب *فردوس الحکمه* نقل می کند که این پرنده هرگز دوپای خویش را بر زمین نمی نهد و به‌گفتهٔ هم او جاحظ گفته است که «کمکم یکی از شگفتیهای جهان است و هیچ‌گاه هر دوپای خود را بر زمین‌نمی‌نهد از بیم آنکه مبادا زمین از زیر فرو ریزد.» قابل یادآوری است که این اطلاعات دربارهٔ کمکم نه در *الحیوان* جاحظ آمده است و نه در *فردوس‌الحکمه*. در *عجایب المخلوقات* طوسی (ص ۵۳۶)، از آثار قرن ششم، اندکی از این‌اطلاعات در باب کنکر (نسخه بدل: ککر) آمده است. برای تکمیل اطلاعات و اصلاح عبارات طوسی و دمیری مراجعه شود به: *حیاة‌الحیوان* دمیری، چاپ مصر، ج۲، ص۲۵۰ (چاپ افست تهران، رضی) و چاپ ۱۹۲۲ مصر، و *عجایب‌المخلوقات* محمدبن محمود طوسی، چاپ دکتر ستوده، ص ۵۳۶، و *فردوس‌الحکمه* علی‌بن رَبّنِ طبری، چاپ برلین، ۱۹۲۸، صفحه ۵۳۳.

که ستبرایِ آن به ستبرای هفت آسمان و هفت زمین بود و گامهای گاو بر آن قرار گرفت و چون از برای کمکم قرارگاهی نبود، خدای تعالی ماهیی آفرید که آن را بلهوت خوانند و آن کمکم را بر وَتَرِ ماهی نهاد و وَتَر بالی است که در تیرهٔ پشت ماهی قرار دارد و آن ماهی بر بادِ سترون جَای دارد و آن را به زنجیری به ستبری آسمانها و زمینها فروبسته‌اند.

و گوید: سپس ابلیس علیه‌اللعنه بدان ماهی رسید و بدو گفت خدای آفریده‌ای بزرگتر از تو نیافرید، پس چرا دنیا را زایل نمی‌کنی. و آن ماهی، بدین کار، کوشیدن آغاز کرد. پس خدای پشه‌ای را بر چشم آن ماهی مسلط کرد، تا او را از این کار بازداشت. و بعضی گفته‌اند که خدای تعالی ماهیی به‌مانند شطبه[1] بر او مسلط گردانید که پیوسته در او می‌نگرد و او را می‌ترساند. و گویند: پس آنگاه خدای تعالی از آن یاقوت، کوه قاف را بیافرید که از زمردی است سبز و دارای سر و صورت و دندان است. و از کوه قاف، کوههای بلند را رویانید همان‌گونه که از ریشهٔ درخت، درخت می‌روید.

وهب عقیده داشته است که این گاو و ماهی آنچه آب از زمین فرومی‌ریزد، می بلعند و چون شکمهای ایشان پُر شود، قیامت به‌پای خواهد شد.

گفته‌اند و زمین بر آب است و آب بر روی صخره و صخره بر کوهان گاو و گاو بر کمکمی از ریگ به‌هم چسبیده، و آن کمکم بر پشت ماهی و ماهی بر بادِ سترون و باد در حجابی از ظلمت و ظلمت بر ثریٰ[2] و چون به ثری رسی دانش خلایـق به‌پایان رسد و هیچ کس نداند که آن‌سویِ آن چیست، جز خدای و به گفتهٔ او: «مر او راست آنچه در آسمانها و زمینهاست و آنچه میان اینهاست و آنچه زیر خاكِ نمدار است.» (۲۰: ۶)

وهب، در آنچه از عیسی(ع) روایت شده است، نقل کرده که از آنچه در زیر زمین است پرسیدند، گفت: ظلمتِ هوا. پس گفتند: در زیر آن چیست؟ گفت: دانش دانشمندان از آن منقطع است.

این است قصه‌هایی که عوام را بدان آزمندی بسیار است و در نقل آن با یکدیگر رقابت دارند. به‌جان خودم سوگند که اینها چیزهایی است که مایهٔ افزایش بصیرت انسان در کار دین است و مایهٔ تعظیم قدرت پروردگار و حیرت در شگفتیهای آفرینش خدای. اگر راست باشد، آفرینش آن بر خدای دشوار نیست و اگر از برساخته‌های اهل کتاب و جعلیّاتِ قصه‌پردازان (قصاص) باشد، همه تمثیل است و تشبیه. و خدای داناتر است.

و شیبان‌بن عبدالرحمن از قتاده از حسن ازابوهریره روایت کرده است که گفت:

۱) شطبه معانی بسیاری دارد، از جمله برگهای سبزِ نخل، مرد درازبالا، خط پشت‌شمشیر.

۲) ثری: خاك نمدار.

یك روز، در حالی که پیامبر با یاران نشسته بود ناگهان، ابری فراز آمد بر ایشان. پیامبر(ص) پرسید: آیا می‌دانید که این چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. پیامبر گفت: بدانید که اینها شتران آبکشِ زمین است که خدای آنها را می‌راند به‌سوی مردمی که او را سپاس نمی‌گزارند و دعا نمی‌کنند. سپس گفت: آیا می‌دانید که بر فراز شما چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. گفت: بلند است، سقفی مرفوع و موجی نگه‌داشته شده (مکفوف). گفت: آیا می‌دانید که فاصلهٔ شما با آن چه اندازه است؟ گفتند: خدای و پیامبرش داناترند. گفت: پانصد سال راه. سپس گفت: آیا می‌دانید که بالای آن چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. گفت: بالای آن عرش است. و فاصلهٔ عرش تا آسمان فاصلهٔ میان دو آسمان است. سپس گفت: آیا می‌دانید که در زیر شما چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. گفت: در زیرِ آن زمینی دیگر است که فاصلهٔ میان آن دو پانصد سال راه است. سپس گفت: سوگند به آنکه جانِ محمد دردست اوست، اگر با ریسمانی به زمین فرو روید به خدای هبوط خواهید کرد. سپس خواند: «اوست که همیشه بوده و همیشه باشد و پیدا و نهان» (۵۷: ۳) تا آخر آیه. و این خبر اگر درست باشد گواه است بر اینکه بسیاری از آنچه آنان روایت کرده‌اند راست است. و در این روایت یادی از کمکم و صخره و گاو و جز آن نیست.

امّا اهل نظر، دربارهٔ آنچه در زیر زمین است اختلاف دارند. هشام‌بن حکم بر آن است که در زیر زمین جسمی است که ارتفاع و بَر شدن از شأنِ آن است همانند باد و آتش. و همان چیز است که از سرازیر شدنِ زمین جلوگیری می‌کند و آن، به‌ذاتِ خویش، نیاز به‌چیزی ندارد که از زیر بر آن عمود شود، زیرا چیزی است که سرازیر شونده نیست، بلکه در ذات بالارونده است.

و ابوالهذیل بر آن است که زمین را خدای، بی‌هیچ ستونی و پیوندی، به‌پای داشته است. و بعضی گفته‌اند زمین سرشته از دو جنس است: سبك و سنگین. آن‌که سبك است شأنِ آن ارتفاع و صعود است و آن که سنگین است شأن آن هبوط است. و هر یك از این دو، آن دیگری را، از جهتی که می‌خواهد بدان جهت رود، بازمی‌دارد؛ زیرا تدافعِ ایشان به‌گونه‌ای مساوی است. و خدای داناتر است.

و پیشینگان دراین‌باره اختلاف کرده‌اند. گروهی برآنند که زمین همواره تا بی‌نهایت در حال فرو رفتن است. و گروهی دیگر گفته‌اند که پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را گرفته و از افتادن بازمی‌دارد. و بعضی گفته‌اند زمین در خلئی است که آن خلأ را نهایتی نیست. و عامهٔ ایشان برآنند که دوران فلك بر زمین است و آن‌را، از تمام جوانب، در مرکز نگاه می‌دارد. و ارسطاطالیس گوید: «خلأ بیرون از عالم، به اندازه‌ای است که آسمان در آن

نفس می‌زند.» آنچه شایسته است که بدان اعتقاد داشته باشیم این است که اگر جهان نیاز به مکانی می‌داشت، باید که آن مکان نیز به مکان دیگر نیاز داشته باشد. پس اگر روا باشد که خدای تعالی مکان را در لامکان بیافریند، پس چه جای شگفتی اگر زمین را در لامکان بیافریند. اگر آن فضا و خلئی که زمین در آن قرار دارد، چیزی باشد، باید که آن چیز نیز مخلوق باشد از طریق دلالت اثری که خلق بر آنچه جز خالق سبحانه است دارد و پیش از این ما به یادکردِ اینها پرداخته‌ایم.

در یادکردِ سخن خدای تعالی «اوست که بیافرید هفت آسمان و هفت زمین در شش روز» (۵۷: ۴) از ابن‌عباس روایت شده است که گفت: در شش روز، به اندازهٔ روزهای آخرت که هر روز آن هزار سال از روزهای این جهانی است. و از حسن روایت شده است که گفت: در شش روز، از روزهای این جهانی. و اگر خدای خواسته باشد در ساعتی و اگر بخواهد سریعتر از چشم‌برهم‌زدنی. ولیکن او خواست تا قدرت خویش را بر خلقش ظاهر کند و آیات حکمتش را بر فرشتگان بنماید تا ظهور آثارِ صفات خدای را، یکی پس از دیگری، مشاهده کنند.

گفته‌اند که مدت عمر دنیا شش روز است و به‌همین دلیل هم در شش روز آفریده شده است و گروهی از یهود روایت کرده‌اند که جهان در هر شش هزار سال به‌پایان می‌رسد و باز در هفتمین از نو بازگردانده می‌شود. ابن‌اسحق گوید که اهل تورات برآنند که آغاز آفرینش روز یکشنبه بود و روز شنبه از آن فراغت حاصل شد، پس آن را عیدی گردانید از برای بندگان خویش و آن را تعظیم کرد و تشریف بخشید و مکرم داشت. و اهل انجیل برآنند که آغاز آفرینش روز دوشنبه است و در روز یك‌شنبه از آن فراغت حاصل شد. و مسلمانان برآنند که آغاز آفرینش روز شنبه است و روز جمعه از آن فراغت حاصل شده است و از آن روی آن را جمعه نامیده‌اند که در این روز همهٔ آفرینش جمع آمده‌اند. و بسیاری از مسلمانان منکر این روایت‌اند و می‌گویند آغاز آفرینش روز یکشنبه است. امّا مجوس، اینان روز دوشنبه را بزرگ می‌شمارند و بر آنند که خدای تعالی جهان را در سیصد و شصت روز بیافرید. و از بعضی دانشمندان شنیدم که معتقد بود روزی نیست که از برای قومی، عید نباشد و خدای داناتر است. خدای تعالی گوید: «ای شما کافر می‌شوید بدان که بیافرید این زمین را در دو روز و می‌گویید او را همتایان اوست خداوند جهان و جهانیان.» (۴۱: ۹) گویند روز یکشنبه و دوشنبه منظور است. «و کرد در این زمین کوههای بیخاور و استوار از زبر این زمین و برکت کرد در آن کوهها و اندازه کرد در این زمین قوتهای آن در چهار روزِ یکسان است مر پرسندگان را» (۴۱: ۱۰) تا آنجا که گوید: «تمام بیافرید آن هفت آسمان را در دو روز» (۴۱: ۱۲) یعنی پنجشنبه و

جمعه.

و عکرمه از ابن‌عباس همچنین روایت کرد که خدای زمین را در روز یکشنبه و دوشنبه آفرید و در روز سه‌شنبه و چهارشنبه رودخانه‌ها را شکافت و درختان را کاشت و روزیها را مقدر کرد و در روز پنجشنبه و جمعه آسمانها را و آنچه در آنهاست بیافرید. عَدیّ بن زید گوید:

در شش روز، آفریدگان خویش را بیافرید/ و واپسین کارش، صورت بخشیدنِ انسان بود.

حال اگر گفته شود که روز از طلوع و غروب خورشید، حاصل می‌شود، پس چگونه رواست که معتقد شویم خدای روز را قبل از روز آفرید؟ گفته خواهد شد که ما سخن مسلمانان را در این‌باره، پیش از این، یاد کردیم که روز و شب قبل از آفرینش خورشید و ماه، آفریده شده‌اند و شب و روز را با ماه و خورشید نسبتی نیست. و ایّام آفرینش همچون ایام این جهان نیست، بلکه اندازه‌هایی است برای ظهور خلق در آن. و خدای تعالی روز رستاخیز را روز نامیده است با اینکه در آن روز نه خورشید است و نه ماه. و گفته است: «و ایشان را بود، در آنجا، روزیِ ایشان بامداد و شبانگاه.» (۱۹: ۶۲) و گویند که خدای خورشید را در روز یکشنبه آفرید و ماه را در روز دوشنبه و مریخ را در روز سه‌شنبه و عطارد را در روز چهار شنبه و مشتری را در روز پنجشنبه و زهره را روز جمعه و زحل را روز شنبه و به‌همین دلیل است که این ایّام را بدانها نسبت می‌دهند و می‌گویند: خداوندِ روز یکشنبه خورشید است و خداوندِ روز دوشنبه ماه است و خداوندِ روز سه‌شنبه مریخ است و خداوندِ روز چهارشنبه عطارد است و خداوند روز پنجشنبه مشتری است و خداوند روز جمعه زهره است و خداوند روز شنبه زحل است. و مستحب است که اعمال را از روز یکشنبه آغاز کنند به‌دلیل عظمتِ نیروی خورشید و فرمانروایی آن و سفر را روز دوشنبه آغاز کنند به مناسبت سرعتی که در سیر ماه وجود دارد و حجامت و رگ‌زدن در روز سه‌شنبه که جایگاهِ مریخ است. و دارو خوردن در روز چهارشنبه که با عطارد آمیخته است و پنجشنبه از برای برآوردن حاجات، به مناسبت فضل ستارهٔ مشتری و لهو و شادی به روز جمعه به‌خاطر زهره و شکار کردن در روز شنبه و در این‌باره یکی از شاعران متأخر گوید:

نیک است روز شنبه، به‌راستی، از بهر شکار/ اگر بی‌شبهه خواستار آن باشی/ و در روز یکشنبه ساختنِ بنا/ چرا که در این روز بود که پروردگار ما آسمانها را بیافرید/ و در روز دوشنبه اگر به سفر رفتی بدان/ که با پیروزی و مال بازخواهی گشت/ و اگر سَرِ آن داری که حجامت کنی، روزِ

سه‌شنبه / که در ساعاتِ این روز هنگامِ خون ریختن است / و اگر خواهی که دارو بنوشی، چهارشنبه / بهترین روز است، از بهر نوشیدن. / و در روز پنجشنبه گزاردن حاجتهاست / و در این روز است که خدایِ تعالی دستوری از بهر روایی حاجات داده است / و در آدینه‌ها زناشویی و عروسی / و خوشیهای مردان با زنان.

* در یادکردِ مدتی که پیش از آفرینش خلق بوده است

حمّادبن زید از عمروبن دینار از طاووس ازعکرمه از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که گفت: به موسی گفتند: خدای، جهان را کی آفرید؟ موسی گفت: بار خدایا می‌شنوی که بندگان تو چه می‌گویند؟ پس خدای تعالی به موسی وحی فرستاد که من چهارده هزار شهر از سیم ساختم و آنها را پر از خردل کردم و از بهر آن یك پرنده آفریدم و روزیِ آن پرنده را، به هر روزی، دانه‌ای خردل قرار دادم تا آن‌همه خردلها بپایان رسید، آنگاه این جهان را بیافریدم. پس به ابن‌عباس گفتند که عرش خدای در کجا بود؟ گفت: بر آب. گفتند: آب در کجا بود؟ گفت: بر پشتِ باد. و همانند این از علی‌بن ابی‌طالب(ع) نیز روایت شده است. و این چیزی غامض و دشوار است و باید آن را به علم خدای واگذاشت. زیرا دانسته نیست که قبل از آفرینش این خلق، چه خلقی بوده است. آیا همانند اینان بوده است یا برخلافِ آن؟ و آیا این جهان، دوباره، پس از فانی شدن باز تکرار خواهد شد یا نه؟ زیرا خداوند در کتاب خویش و یا بر زبان پیامبر(ص) خویش چیزی در این‌باره خبر نداده است و استدلال در این‌باره نیز، از نیروی خرد بیرون است. امّا آنچه خبر داده‌اند غیرقابل اعتماد است و آنچه در این‌باره آمده است، جای شگفتی نیست و از قدرت [خدای] بیرون نیست و باطل‌کنندهٔ حکمتِ [الاهی] نیز نیست، اگر چه چند برابر اینها باشد. بعضی برآنند که قبل از آدم ـ که آغاز هر چیز بدو نسبت داده می‌شود ـ هزار و دویست آدم وجود داشته است و خدای داناتر است. و اینها همه پذیرفتنی است و در حدّ امکان، امّا آنچه اعتقاد بدان امری است ناگزیر این است که خدای تعالی بی‌هیچ شریکی و جوهر قدیمی قبل از آفرینش بود و سپس اشیاء را از ناچیز بیافرید اگر چند فاصلهٔ میانِ آفرینش دو چیز، فاصله‌ای باشد که اندازه و شماری نداشته باشد. امّا چنین عقیده‌ای جز از رهگذر مخبری صادق درست نیاید، زیرا مابقای حوادث را تا جاودان روا می‌داریم و یادکردِ چنین مدتی شگفتتر از آن نخواهد بود و همچنین جاودانه بودنِ اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ.

* در یادکردِ مدتِ دنیا و اختلاف مردم در این باره

خدای تعالی گوید: «بیافرید آسمانها و زمین را در شش شبانه‌روز.» (۷: ۵۴) پس گروهی پنداشته‌اند که مدت دنیا شش هزار سال است به‌جای هر روز هزار سال. و از کعب روایت شده است که خدای تعالی دنیا را در هفت روز نهاد. و ابوالمقوّم انصاری از ابن جبیر از ابن عباس روایت کرد که گفت: «دنیا جمعه‌ای از جمعه‌های آخرت است.» و ابن ابی نجیح از مجاهد و ابان از عکرمه روایت کرد در سخن خدای تعالی که «در روزی که باشد مقدار آن پنجاه‌هزار سال» (۷۰: ۴)؛ گفتند: این روز دنیاست از آغاز تا انجام آن. و خبری دیگر، در باب پایان مدتِ دنیا آمده است که: صدهزار سال و پنجاه هزار سال.

و هر بذ مجوس در فارس مرا خبر داد که در کتابی از کتابهای ایشان چنین آمده است که مدت دنیا چهار بخش است: نخستین آنها سیصدوشصت‌هزار سال است به شمار روزهای سال که گذشته است. و دومین آنها سی‌هزار سال است به شمار روزهای ماه کَه گذشته است و سومین آنها دوازده هزار سال است به شمار ماه‌های سال که گذشته است و چهارمین هفت هزار سال است به‌شمار روزهای هفته که ما اکنون درآنیم.

و اهل هندوچین را در این باره حسابی است که یادکردِ آن به درازا می‌انجامد و ما آن را به‌جای خویش یاد خواهیم کرد. ان‌شاءالله.

در کتابی روایتی دیدم از وهب از ابوهریره(رض) که از پیامبر(ص) پرسیدند که دنیا از کی آفریده شده است؟ گفت: خبر داد مرا پروردگارم که دنیا را هفتصد هزار سال قبل از روزی که مرا در آن به رسالت بر مردم مبعوث کرد، آفرید. سپس، صاحب همان کتاب، گفته بود که آنچه بر این گواهی می‌دهد این است که در خبر آمده است که ابلیس [پیش از آفرینش آدم][1] هشتاد و پنج هزار سال خدای را عبادت کرد و آدم پس از آفرینش آسمانها و زمین، چندان که خدای خواست، آفریده شد. و اینها، همه، بر وَجْهِ خود، یاریگر این حکایت‌اند، اگر چه مایهٔ علم قطعی نشوند. و آنگاه که دانستم دنیا مُحدَث است و تکوین داده شده است و انتها و انقضایی دارد، بر من چه خواهد بود اگر ندانم که چه مقدار از عمر دنیا گذشته و چه مقدار از آن باقی است. چگونه به گفتار کسانی که گمان می‌برند همه چیز دنیا را ـ از سال و ماه و هفته و روزها و شبها و ساعات و دقایق و ثانیه‌های آن ـ حساب کرده‌اند، می‌توان نَفْس را اطمینان بخشید؟ آیا هیچ خردمندی

۱) افزودهٔ هوار از B و P (نسخه‌های *خریدة‌العجائب* ابن الوردی، B به‌نشانهٔ چاپ قاهره و P به‌نشانهٔ نسخهٔ سن پترزبورگ)

چنین سخنی گوید؟

* در یادکردِ دنیا و اینکه چیست؟

در کتابی، بابی ویژهٔ اختلاف مردمان درخصوص این‌که دنیا چیست، یافتم. در این کتاب از گروهی حکایت کرده بود که برآنند دنیا عبارت است از جهان، به‌تمامی، با همه اجزایش از آسمان و زمین و آنچه در آنهاست. و از گروهی حکایت کرده بود که دنیا عبارت است از پی‌درپی آمدن چهار فصل و بقای رشد و زك و زای[1] و چون اینها به‌پایان رسد دنیا به‌پایان رسیده است. و از گروهی دیگر حکایت کرده بود که دنیا عبارت است از روشنی روز و تاریکی شب. و از گروهی دیگر اینکه دنیا عبارت است از همین آفریدگان و دیگر هیچ. و چون فانی شود، دنیا فانی شده است. و از گروهی دیگر اینکه دنیا عبارت است از فرمانروایی و مال و جاه و خوشی. و از گروهی دیگر اینکه دنیا عبارت است از آنچه میان آسمان و زمین است. و گروهی گفته‌اند: دنیا، زمان است.

آنها که گفته‌اند «دنیا عبارت است از همین جنس آفریدگان»، منظورشان آغاز آفرینش است بمعنیِ ظهور رُشد و بالیدن، نه آنچه از آفرینش آسمانها و زمینها و فرشتگان، پیش از آن بوده است و یا آنچه از آفریدگان، پیش از آفرینش انسان یاد شده است. و آنها که گفته‌اند «دنیا عبارت است از جهان، به‌تمامی.» آنچه را که قبل از آدم بوده است نیز از دنیا شمرده‌اند. و همچنین کسی که دنیا را تعریف کرده و حدّ آن را گفته است، از همان‌جا که حدّ آن دانسته، آغاز کرده است. خدای تعالی گوید: «فریفته مکناد شما را زندگانی نخستین و فریفته مکندا شما را، از خدای، فریبنده.» (۳۱: ۳۳) و گوید: «کاشکی پیش فرستادمی مر زندگانی باقی را.» (۸۹: ۲۴) پس خبر داد که دنیا زندگانی است و آخرت زندگانی است، آنگاه صفت فانی را به دنیا نسبت داد و صفت باقی را به آخرت به دلیل بقای آن.

و از این‌روی دنیا را دنیا خوانده که به خلق دُنُوّ دارد، یعنی نزدیك است. و آخرت را آخرت خوانده‌اند چرا که متأخر است تا آنگاه که دنیا فانی شود. پس هر چه از عالمِ خلق و امر، فانی است، یا فانی خواهد شد، هر چه باشد، دنیاست. و هر چه فانی نگردد آخرت است. آیا نمی‌بینی که چون کسی پیر شود و جوانیش سپری گردد، گویند دنیای او سپری شده است و چون کسی مال و جاهش تباه شود، گویند دنیای او سپری شد. و

۱) زك و زای، برابر توالد و تناسل، در خراسان رایج است.

کسی را که بمیرد گویند: دنیایش هلاك شد. بدین‌گونه، جز آنچه فانی است و رونده، دنیا نامیده نمی‌شود. و وزنِ دنیا وَزنِ فُعْلیٰ است از مادهٔ دُنُوّ (نزدیکی) مانند صُغریٰ و کُبریٰ، شاعر گوید:

گیرم که دنیا ناخواسته به سوی تو کشیده شود، / آیا گردش این‌همه، روی در زوال ندارد؟ / جهانِ تو نیست جز سایه‌ای که بر تو پرده افکنده / و سپس روی در زوال دارد.

و از همین‌جاست که گفته شده است: «دنیا دنیّه» است، یعنی به‌مانندِ اسم اوست و اینکه: الدنیا دُنی کثیره: دنیا دنیاهای بسیار است. پس هر انسانی، دنیای ویژهٔ خویش دارد، در درون خویش. پس مال او دنیای اوست و جاه او دنیای اوست و عمرش دنیای اوست و مکانش دنیای اوست و هر چه بدان دسترس دارد و از آن شاد می‌گردد و فانی است، دنیای اوست. و از بعضی شنیدم که این شعر را می‌خواند:

تو دنیایی، چون است که به نکوهش دنیا می‌پردازی / دنیایی که تو آنی و سرانجام توست.

و از خبر علی‌بن ابی‌طالب(ع) دانسته می‌شود که زمین از دنیا به‌شمار می‌رود، آنجا که در پاسخ کسی که نکوهش دنیا کرده بود، می‌گوید: «جایگاه فرود آمدنِ وحیِ الاهی است و نمازگاهِ فرشتگان و بازارِ اولیای خداوند» و دلیل اینکه آسمان از شَمارِ دَنیاست سخن خدای تعالی است که «آنَ روز که درنوردیم آسمان را چون در نوشتن دبیر نامه را» (۲۱: ۱۰۴) اگر از شمار آخرت بود درنوردیده نمی‌شد چرا که آخرت فانیَ نیست.

* در یادکردِ خلقی که پیش از آدم بوده‌اند

در حدیث آمده است که خدای همه چیز را پیش از آدم بیافرید و آدم پس از ایجاد خلق، آفریده شد. زیرا که آدم [در آخر ایام] خلق آفریده شد. ما پیش از این، دربارهٔ آفرینش فرشتگان، سخن گفتیم و اینک به گفتار دربارهٔ پریان می‌پردازیم: خدای تعالی گوید: «بیافرید مردم را از گلِ خشک چون سفالی و بیافرید پریان را از زبانهٔ بی‌دودِ صافی از آتش.» (۵۵: ۱۴) و در خَبر آمده است که پیامبر گفت: «خدای تعالی فرشتگان را از نور آفرید.» و خدای تعالی گوید: «و خدای بیافرید هر جنبنده‌ای را از آب» (۲۴: ۴۵) و گوید: «و فرود آوردیم ما از آسمانِ آبی به برکت برویاندیم ما بدان آب بوستانهایی و دانه‌های درودنی.» (۵۰: ۹) و خدا جَلَّ ذکره گوید: «و برویانیدیم در آنجا از هر چیزی سنجیدنی.» (۱۵: ۱۹) بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند، منظور از آن جواهری است که وزن

کرده می‌شود. پس بدین‌گونه خدای سبحانه از همه آفریدگانش، از آنها که از آب و آتش و خاك آفریده شده‌اند، خبر داد. و بقیةبن الولید از محمدبن نافع از محمدبن عبدالله‌بن عامر مکّی روایت کرد که گفت: خدای آفریدگانِ خویش را از چهار چیز آفرید: فرشتگان را از نور و پریان را از آتش و جانوران (بهایم) را از آب و انسان را از گِل. پس در فرشتگان و بهایم طاعت را سرشت، زیرا که از نورند و از آب. و در پریان و آدمیان معصیت را سرشت، زیرا که از خاك‌اند و از آتش.

از شهربن حوشب روایت شده‌ایم که گفت: خدای در زمین خلقی بیافرید، پس بدیشان گفت که «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی» (۲: ۳۰) شما چه خواهید کرد؟ گفتند: او را فرمانبردار نخواهیم بود و طاعت نخواهیم داشت. پس خدای آتشی بر ایشان فرستاد تا ایشان را بسوخت. پس آنگاه پریان را بیافرید، و ایشان را به آبادان کردن زمین فرمان داد. و ایشان عبادتِ خدای می‌کردند تا روزگاری چند بر ایشان برآمد و عصیان کردند و یکی از پیامبرانشان را کشتند که نامش یوسف بود و خونریزی کردند. پس خدای لشکری از فرشتگان بر ایشان فرستاد که سرکردهٔ آنها ابلیس بود و نامش عزازیل. و ایشان، پریان را از زمین براندند و به جزیره‌های دریاها (جزایرالبحور) کشانیدند و ابلیس و همراهان او در زمین سکونت اختیار کردند. پس عبادت خدای بر او ناچیز آمد و آنان درنگ کردن در زمین را خوش یافتند. پس خدای عزوجل گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی». گفتند: در زمین خلیفتی می‌آری که فساد کند در آن و بریزد خونها و ما نماز می‌کنیم تو را و به پاکی و بی‌عیبی یاد می‌کنیم تو را. گفت: من دانم آنچه شما نمی‌دانید.» (۲: ۳۰) و از ابن‌عباس(رض) روایت شده است که گفت: خدای تعالی چون پریان را از آتش سموم بیافرید، گروهی را کافر نهاد و گروهی را مؤمن. پس پیامبری از فرشتگان بر ایشان فرو فرستاد و آن همان سخن خدای است که «خدای برمی‌گزیند از فرشتگان رسولانی و از مردمان.» (۲۲: ۷۵) گفت: پس آن فرشته به‌همراهی پریان مؤمن، با پریان کافر نبرد کرد و آنان را به‌هزیمت واداشت و ابلیس را، که پسرکی زیبا بود و نامش حارث ابوالمُرّة، از ایشان به اسیری گرفتند و فرشتگان او را با خود به آسمانها بردند و او در میان فرشتگان پرورش یافت در طاعت و عبادت. پس خدای خلقی در زمین آفرید که آنان عصیان کردند، پس خدای ابلیس را، به‌همراهی سپاهی از فرشتگان فرستاد تا آن عاصیان را از زمین دور کردند. سپس آدم را آفرید. و ابلیس و فرزندان او را بدین‌کار بدبخت کرد.

گروهی پنداشته‌اند که پیش از آدم، در زمین، خلقی بوده‌اند که گوشت و خون داشته‌اند و استدلال ایشان بدین‌سخن خدای تعالی است که «گفتند در زمین خلیفتی می‌آری که فساد کند در آن و بریزد خونها؟» (۲: ۳۰) و این سخن را جز از دیدارها نگفتند.

و نیز استدلال کرده‌اند به سخن جویبر[1] که گفت: خلقی بودند و پیامبری بر ایشان مبعوث گردید که نامش یوسف بود. او را کشتند. اینها سه امتی بودند که پیش از خلق آدم در زمین بودند. یکی آنکه ابلیس از تبار ایشان است و دیگری آنان که پیامبرشان را کشتند و سه دیگر آنان که ابلیس ایشان را از زمین راند. با اینکه می‌گویند پیش از آدم هزارودویست آدم و هزار نوح بوده است و هزار دیگر که [آدم ابوالبشر] واپسین ایشان بوده است.

روایت کرده‌اند که چون آدم آفریده شد زمین بدو گفت: وقتی آمدی که جوانی و تازگی من، از میان رفته است و تو آفریده شدی. عدی‌بن زید گوید:

[در شش روز آفریدگان خویش را بیافرید]/ و واپسین کارش صورت بخشیدنِ انسان بود.

* در یادکردِ آفرینش پریان و شیاطین

بدان که اصل آفرینش در دو چیز است: لطیف و کثیف آنچه از کثیف آفریده شده باشد کثیف است به‌مانندِ جوامد و موات و جواهر ثانیه (الثوانی من الجواهر) و درختان. و آنچه از لطیف آفریده شده است لطیف است به‌مانندِ هوا و بادها و فرشتگان و پریان و آنچه از لطیف و کثیف آفریده شده باشد، هر دو معنی در او جمع است، مانندِ اجناسِ حیوان. آنگاه، آنچه از آنها روحِ حقیقی و عقلِ ممیّز و نفس ناطقه داده شده باشد انسان است که بدانها بر دیگران برتری یافته است و خدای تعالی یاد کرده است که خَلَقَ الجانَّ مِنْ مارجٍ مِنْ نار «و آفرید پریان را از افرازهٔ آتش با اشتعال.» (۱۵:۵۵) گروهی چنین پنداشته‌اند که مارج از ماءِ (آب) است و رج (مِه) و نار (آتش) و گفته‌اند که رج همان میغ است. پس آفرینش اینان، از چهار چیز، تکمیل شده است: از آب و میغ و روشنی و گرما. و بیشتر برآنند که مارج شرارهٔ آتش نیامیخته است.

پس آنچه در ایشان از سبکی و شتاب و ربایندگی و گرایاندن به شرّ باشد، مایه از سرشتِ آتشین ایشان دارد و آنچه در ایشان از نیکی و فضیلت باشد، مایه از سرشت نوری آنان دارد. و اختلاف *انواع*[2] آنها. تأویل آنان در تخییلات و تمثیلات، به‌علّت اختلافی است که در اجزای عناصر ایشان وجود دارد. آنان را حواس نیست، زیرا اجسامشان لطیف است همان‌گونه که فرشتگان را حواس نیست. و علتِ آن همان است که در مورد

۱) متن: جوبر. در حاشیه: جویبر.
۲) متن: و اختلاف الواهم.

فرشتگان وجود دارد. و هوا غلیظ‌تر و کثیف‌تر از پریان است و چون رفت و آمد کند، احساس نمی‌شود، مادام که ایجاد حرکت و اضطراب نکرده باشد. تا چه رسد به آنچه که لطیفتر و سبکتر از آن است [یعنی فرشتگان] و پیامبر(ص) گفته که «شیطان، به‌مانندِ گردش خون در تن شما، در شما جریان دارد.» و درست به‌منزلهٔ عوارضی است که بر اجسام ما عارض می‌شود و با نفوس ما مباشرت دارد، از قبیل گرما و سرما و اندوه و شادی و جز اینها و ما نمی‌دانیم. چگونه به ما رسیده است، ولی به‌یقین، می‌دانیم که در ما هست.

در بعضی اخبار آمده است که نام پدرِ پریان، سوم است همان‌گونه که نام ابوالبشر آدم است. و گفته‌اند که سوم و همسرش از آتش سموم آفریده شدند وزک وزای کردند و فرزندانشان بسیار شد و پریان پیش از آدم، ساکنانِ زمین بودند و فرشتگان ساکنان آسمان. و در باب شیاطین اختلاف کرده‌اند. بیشتر مسلمانان برآنند که هر کس از پریان عصیان ورزیده است شیطان شده است. بعضی برآنند که شیطان به‌ویژه از تبارِ ابلیس است، ولی در ابلیس اختلاف دارند که آیا از پریان است یا از فرشتگان؟ و هر چه از چشمها پنهان باشد جنّ است. فرشته باشد یا پری یا شیطان. و شیطنت، خبث است و زشتکاری. و به آدمیان سرکش شیاطین گفته می‌شود همان‌گونه که پریان سرکش را نیز شیاطین می‌خوانند و اسب تیزتک را نیز شیطان می‌خوانند و هر حادثهٔ سخت یا هر شخص سبک روح و هوشیاری را نیز شیطان می‌نامند. در حدیث آمده است که سگِ سیاه شیطان است و شاعر گفته است:

و نیست شب مردِ تهیدست مگر شیطانی.

که رنجی را که از دشواری و ناتوانی مردِ تهیدست تحمل می‌کند شیطان خوانده است.

از مجاهد روایت شده است که گفت: «مسکنِ پریان، در هواست و دریاها و ژرفاهای زمین و طعام ایشان بوی طعامهاست و نوشیدنیِ ایشان بوی نوشیدنیها.» گفت: و چون خدای تعالی، پدرِ پریان را بیافرید، بدو گفت: «چیزی از من آرزو کن.» گفت: «آرزو دارم که نه‌ببینم و نه دیده شوم. به زیر زمین درآیم و چون پیر شوم جوان گردم.» پس خدای این آرزوی او بدو داد. پس چون آدم را بیافرید، بدو گفت: «آرزویی از من بخواه» گفت: «چاره‌گری و حیَل، آرزوی من است.» پس خدای بدو داد.

گفته‌اند پریان را شیاطینی است همان‌گونه که آدمیان را شیاطینی است. و بر فرشتگان، پاسدارانی است که آنان روح می‌خوانند، همان‌گونه که آدمیان را پاسدارانی از فرشتگان است.

بسیاری از فلاسفه به آفریدگانی روحانی اعتقاد دارند، اگرچه در باب صفتِ ایشان اختلاف دارند. از جمله افلاطن، در پایان کتابِ خویش که به سُوفسطِیقا معروف

است، گوید: «شیاطین، همان نَفْسهایند که چون در این بدن بودند شیطنت ورزیدند، به‌خاطر پستیِ کارهایشان.» و او بر آن است که جادوگران، در کارهایی که می‌کنند، از اینان یاری می‌خواهند و آنان این خواستِ جادوگران را اجابت می‌کنند و آنچه آنان بخواهند آشکار می‌سازند.

گروهی روا داشته‌اند که در جهانی، درندگان و بهایمی باشند که به‌علّتِ لطافتِ پیکرهاشان، محسوس نباشند. بعضی از ایشان برآنند که صُوَرِ عَدم[1] قائم به ذات است. اینان، به صُوَر روحانی، اقرار آورده‌اند و در صفات آنها اختلاف کرده‌اند. و از بعضی از اینها بی‌نیاز شده‌اند.

* در یادکردِ آنچه دربارهٔ شمارِ عوالم گفته‌اند و جز خدای هیچ‌کس آن را نمی‌داند

جبیر از ضحاك روایت کرده است که گفت: «خدای را، در زمین، هزار عالم است ششصد از آن در دریاست و چهارصد از آن در خشکی.» و از ربیع‌بن انس روایت شده است که «خدای را چهارده هزار عالم است سه هزار و پانصد از آن در مشرق و سه هزار و پانصد در مغرب و سه هزار و پانصد چنین و سه هزار و پانصد چنان.» و از علی‌بن ابی‌طالب(رض) روایت شده است که گفت: «خدای را هشت هزار عالم است، دنیا و آنچه در آن است یك عالم است.» و حدیثی از پیامبر روایت شده است که گفت: «خدای را زمینی است ناکِشته که خورشید به سی روز آن را می‌پیماید، پُر از آفریدگانی که خدایشان آفریده است و یك چشم به‌هم زدن عصیان او نمی‌کنند.» پرسیده شد که «ای پیامبر خدای، ابلیس با آنان چه می‌کند؟» گفت: «نمی‌دانید که ابلیس را خدای آفریده است؟» سپس این آیت برخواند که «و می‌آفریند آنچه شما ندانید.» (۱۶: ۸) و خدای به‌درستیِ روایت داناتر است. علاوه بر اینها چیزهایی است که دربارهٔ اصنافِ امتها یاد می‌شود، از قبیلِ ناسك و متنسّك و تاویل و هاویل و یأجوج و مأجوج و دیگر آفریدگانی که در دو سوی زمین به‌نام جابلقا و جابلسا قرار دارند.

۱) متن: «وزعم بعضهم ان صورالعدم قائمة بذاتها.»

فصل هشتم

در ظهور آدم و پراکنده‌شدن فرزندان او

بدان که مردمان در این‌باره دو گروه‌اند: یکی ملحدِ منکرِ آغاز آفرینش که معلول و علت هر دو را ازلی می‌داند. و دیگری موحّدی که به آغازِ آفرینش اقرار دارد، برعکسِ طرفِ مقابل.

آنگاه، آنها که به آغاز آفرینش اقرار دارند، در کیفیتِ ظهورِ آغاز آن اختلاف کرده‌اند. و ما اینك به یادکردِ گفتار ایشان می‌پردازیم و به‌خواست و یاریِ خدای، خواننده را از پایگاهِ آن آگاهی می‌دهیم. و باید که در این فصل، مسئلهٔ اثبات حدوث جهان، پیوسته در ذهن شخصِ مناظره کننده، باشد. و آنچه برحدوث آدم، دلالت دارد، خود دلیلی است که به‌ناچار، اقرارِ به آغاز آفرینش او را، ایجاب می‌کند.

* در یادکرد اختلافِ فلاسفه در تولّد جانوران و اینکه پیدایش (کَوْنِ) آن چگونه بوده است

آنان که برآنند در جهان پیدایشی وجود ندارد، پیدایشِ جانور در نظر ایشان استحالهٔ بعضی است به بعضی، زیرا اینها همه اجزای جهان‌اند. اندیشهٔ فیثاغورس نیز چنین است. امّا انکسمندیریس[1] بر آن است که جانور از رطوبت تولد می‌یابد و پوستی به مانندِ

۱) در اصل: العسمند و ماصورتِ صحیح را از *الآراء الطبیعیه*، ص ۱۸۱، نقل کردیم.

پوستِ ماهی روی آن را می‌گیرد و چون سالیان بر آن بگذرد خشک گردد، پس آن پوست جدا شود و یک چند زندگی او گردد.

اما دیمقرطیس، بر آن است که جانوران تولّد یافته‌اند و پیدایش آنها از جوهری حارّ (گوهری گرم) است و نخستین چیزی که بدانها زندگی بخشیده است گرماست. اما انباذقلیس بر آن است که پیدایش (کون)[1] حیوان و نبات در آغاز به‌گونهٔ ناگهانی نبوده است، بلکه اندک‌اندک، یکی پس از دیگری، بوده است چنانکه گویی اعضایی است که با یکدیگر هماهنگ نیست و پیوند ندارد، سپس پیوند یافته در یک پیدایش (کون) ثانوی در صورت مجسمه‌ها (تماثیل) و در یک پیدایش (کونِ) سوم بعضی در بعضی دیگر و در پیدایش (کونِ) چهارم به صورت اجتماع و تکاثف و افزونی غذا. این است مجموعهٔ سخنان ایشان دربارهٔ پیدایش حیوانات و آدم نیز حیوانی است. در نظر بعضی آدم از رطوبت زمین تولّد یافت آن‌گونه که دیگر حشرات. و پوست او مانند پوستِ ماهی بود. پس چون یک چند بر آن برآمد خشک شد و افکنده گشت. و در نظر بعضی دیگر، آن‌گونه نبود که به‌صورت کامل ظاهر شود، بلکه اندک‌اندک و بتدریج بود، سپس ترکیب شد و پیوند یافت، به‌مرور زمان تا انسانی بتمام و کمال گردید.

منجمان را دراین‌باره اختلاف ا ست. بعضی از ایشان برآنند که فلک چند و چندین هزار سال گشت و در هر دوره‌ای، بر استقامت، نوعی از آفریدگان ظهور یافتند تا بر تمامتر استقامتی و کاملتر اعتدالی گشت، آنگاه انسان ظهور یافت که هیچ چیز کاملتر و برتر از آن نیست. بعضی از ایشان برآنند که کواکب هفتگانه چون همگی در نخستین درجهٔ حَمَل اجتماع کردند، جنس جانوران (بهایم) ظهور کرد و چون در نخستین درجهٔ جوزاءِ اجتماع کردند جنسِ آدمی ظهور کرد و چون همه در نخستین درجه‌ای از ثور اجتماع کردند، جنسی از گیاه ظاهر شد. و بعضی از ایشان برآنند که فلک چون بر استقامت گردش کرد جانوران (بهایم) ظاهر شدند و آنگاه بر معتدل‌تر از آن گردش کرد، پس بوزینگان را ظاهر کرد، که نزدیک به انسان بودند، و هیچ‌چیز از آنها به انسان شبیه‌تر نیست. آنگاه بر نهایت اعتدال گردش کرد، پس انسان را ظاهر کرد.

دیگر امم نیز دراین‌باره اختلاف کرده‌اند. گروهی از مردم هند برآنند که نخستین چیز در پیدایش انسان آن بود که آسمان نر بود و زمین ماده، آسمان بارید و زمین آب آن را پذیرا شد، به‌مانند پذیراشدن زن آب مرد را در زهدان خویش. و فلک، با سرعتِ حرکتِ خویش و دورانش، آن را روزگار بخشید. پس نخستین چیزی که آشکار شد همین گیاهی

۱) متن: «فیری ان لحون (کذا و احتمالاً صحیح آن: کون) الحیوان... لم یکن دفعة واحدة».

بود که شبیه انسان است و مردم گیاه (یبروح الصنمی) نامیده می‌شود. سپس فلک بر آن گردش کرد تا از رستنگاه خویش برآمد و جنبیدن بدو داد، تا انسانی شد که راه می‌رود، آن‌گونه که می‌بینی.

و در کتاب ایرانیان (کتابُ الفُرْس) آمده است که «خدای، خلق را در سیصد و شصت روز بیافرید و آن را بر ازمنهٔ گاه انبار نهاد. پس آسمان را در چهل و پنج روز آفرید و آب را در شصت روز و زمین را در شصت و پنج روز. و گیاه را در سی روز و انسان را در هفتاد روز بیافرید. و او را کیومرث نامید. و او در کوهی بود که کوشاه نام دارد. و پیوسته کار نیکو می‌کرد و عبادت. و سی سال سیاحت کرد. سپس ابلیس بر او تاختن کرد و او را بکشت. و از ضربتِ او خونی جاری شد که سه بخش گردید: یک ثلث آن را شیاطین برگرفتند و یک ثلث را خدای به روشنکِ ملک (روشنکِ فرشته)[1] فرمان داد تا برگیرد و حفظ کند و یک ثلث را نیز زمین پذیرا شد. چهل سال این خون در زمین محفوظ ماند تا خدای از آن گیاهی رویانید به‌گونهٔ ریباس و در میانهٔ آن گیاه، دو صورت، آشکار شد که پیچیده در برگِ آن گیاه بودند یکی نر و یکی ماده. نامِ آن که نر بود، میشی و نام آن ماده میشانه.» و پایگاه این دو در نزدِ ایرانیان، همان رتبهٔ آدم و حوّاست در نزدِ اهل کتاب و دیگر امتّها.

گویند خدای آنگاه در دل این دو، میل به همخوابگی ایجاد کرد، از پسِ آنکه روحِ زندگی را در ایشان دمید. پس آن دو همخوابه شدند و زک و زای کردند و نسل انسان از ایشان در وجود آمد.

گروهی گفته‌اند که حرکاتِ فلک را آغازی است و میانه‌ای و نهایتی. در آغازِ حرکتِ آن، گیاه ظاهر شد که کمترین نیروها در اوست[2]. آنگاه به این دو نیرو، نیرویِ غایت و تمام نیز افزوده شد تا انسان ظهور یافت. و گویند: در فلک، هیچ نیرویی تمامتر و رساتر از این نیرو نیست که انسان را ظاهر ساخت. و هیچ صورتی تمامتر و کاملتر از آن نیست. از همین روی، همه نیروها، نیرویِ بالیدن و نیرویِ حسّ و حرکت و نیرویِ سخن گفتن و شناخت (تمییز) در او جمع آمده است. و از همین‌جاست که گفته‌اند: «انسان میوهٔ جهان است.» و گفته‌اند: «انسان عالم اصغر است.» زیرا در جهان چیزی نتوان یافت که شبیه آن در انسان نباشد. زیرا ظاهری دارد که جسم اوست و باطنی دارد که روح اوست. و چهار طبع از اسطقسات او، که سوداء سرد است و خشک و آن طبعِ

۱) می‌توان ملِک (پادشاه) نیز خواند.

۲) مطلبی که دربارهٔ پیدایش حیوان بوده است از متن افتاده است، شاید چیزی در این حدود: و سپس در میانهٔ حرکت آن حیوان پیدا شد که در آن حدّ میانین نیروهاست.

زمین است و صفراءِ گرم است و خشك و آن طبع آتش است و بلغم سرد است و تر و آن طبع آب است و خون گرم است و تر و آن طبع هواست. گوشت او چون زمین است و استخوانهایش به‌مانند کوهها و مویش بسانِ گیاهانِ زمین و اعضایش چون اقلیمها و رگهایش به‌مانندِ رودخانه‌ها و منافذِ عَرَقش چون چشمه‌ها و سرش به‌مانند فلكِ محیط که در آن دو نیّرند به‌مانند ستارگانِ فلك و پشتش مانند خشکی و شکمش چون دریا و در شکمش رنگهای مختلفی از آبَ و جانوران آن‌گونه که در شکم زمین و در دو دستش جنبندگان متولّده‌ای مثل جنبندگان متولده از زمین و او دارای بالیدن است آن‌گونه که در گیاه، و جنبشِ نهفته آن‌گونه که در جانوران (بهایم) و خشم آن‌گونه که در درندگان. و در او، عقلِ اوست و حیاتش به‌مانند خدایی که تدبیرکننده و شناسانندهٔ اوست.

گویند هیچ پراکنده‌ای وجود ندارد که چون گرد آید انسان از آن بحاصل آید، مگر جهان. و هیچ گردآمده‌ای نیست که اگر پراکنده شود، جهان از آن بحاصل آید مگر انسان. و عالم اکبر عالم بالفعل است و انسانِ بالقوه. و انسان، انسان است بالفعل و جهان است بالقوه.

در گیاه، آمیزشی ضعیف است، از همین‌روی به‌درجهٔ حساس بودن نرسیده است. و در جانوران (بهایم) آمیزشی است نیرومندتر، از همین روی جنبش دارد و احساس. و در انسان آمیزشی است براساس تعدیل و نظام. گویند: رایِ حکیمان درست است که «پایانِ کار، آغاز اندیشه است و آغازِ اندیشه پایانِ کار.» و از آنجا که انسان پایان کارِ صانع است، درست است که گفته شود او نخستین اندیشهٔ صانع است. و این رایِ بیشترِ فلاسفه است.

دربارهٔ تفصیلِ انسان، و بخشهای بدن حیوان و آنگاه جهان؛ بعضی از ایشان گفته‌اند: دو دست او بالهای وی است و ناخنهای او پنجه‌های وی. و چشمهایش خورشید و ماه اویند و پاهایش قوائم او و سرش آسمانش و مثانه‌اش دریاهایش و دندانهایش آسیاهای او و معده‌اش خزانه‌اش، تا آنجا که جمیع اعضا و اجزای ظاهری و باطنی او را برشمرده‌اند. اینها همه آسان است، زیرا ما منکر آن نیستیم که انسان در این جهان و از این جهان آفریده شده است. سخن در این باره از دو بیرون نیست: یا خود به‌خود، بدون هیچ تکوین‌دهنده‌ای، از آغاز بوده است که این محال است یا اینکه تکوین‌دهنده‌ای آن را به‌وجود آورده است و این همان چیزی است که جنجال را در میان ما و ایشان فرومی‌نشاند. یا چنان است که ازلی است، و حدوث در آن اثر کرده است و این سخن مردود است و دلایل آن در فصلِ نخستین کتاب ــ‌چندان که فسادِ این دعوی را نشان دهدــ بیان شده است. آنچه می‌ماند این است که چگونه ایجاد شده است. مشاهدهٔ خبر،

در مثلِ این موضوع، جز از رهگذر وحی و رسالت امکان‌پذیر نیست. پس آنچه را که در کتاب خدای و اخبار پیامبرانش(ص) آمده است یار باش!

ابن‌اسحق، روایت کرده است که اهل تورات، در آن کتاب تحقیق کرده‌اند که «خدای آدم را بر صورتِ خویش آفرید.» آنگاه که خواست او را بر زمین و آنچه در آن است مسلّط گرداند. و اهل حدیث روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) گفت: «خدای آدم را بر صورت خویش آفرید.» آنگاه در تأویل این سخن اختلاف کرده‌اند. و من در نسخه‌ای چیزی افزون بر آنچه ابن‌اسحق روایت کرده است یافتم، که پس از یادکردِ آفرینش آسمانها و زمین گفته بود که خدای گفت: «ما بیافرینیم انسانی به‌صورت ما و شبیه ما و مثل ما تا مسلّط باشد بر مرغ هوا و ماهی دریا و گاو و گوسپند و همه چهارپایان زمین. پس آدم را بر صورت و مثال خویش آفرید و نسیم زندگی را در پیشانی او دمید و بر هر چه بر روی زمین است او را مسلط گردانید. و آن روز، روز جمعه بود و روز هفتم، که شنبه بود، بیاسود.» و مردی یهودی، در بصره، این سخن را برای من بدین‌گونه تفسیر کرد و بر آن بود که معنیِ خلق آدم این است که تصویر او را بر زمین کشید، و آنگاه در او دمید. و خدای داناتر است. ابن‌اسحق روایت کرده است که به‌هنگامی که آدم با قامتِ راست راه می‌رفت ــو پیش از او هیچ جانوری بر روی زمین با قامت راست راه نرفته بودــ ناگهان کرکسی به سوی دریا رفت و به ماهی گفت: «من آفریده‌ای دیدم که بر دو پای راه می‌رود و او را دو دست بود که با آن دو در مشت می‌گیرد و در هر دست پنج انگشت دارد.» ماهی بدو گفت: «برآنم که تو وصفِ آفریده‌ای می‌کنی که تو را در جوّ آسمان و مرا در ژرفِ دریاها رها نخواهد کرد.» و این سخن تمثیلی است و خدای داناتر است. در کتاب خدا ــکه هیچ تغییر و تحریفی در آن راه نداردــ آمده است که: «آفریدیم آدمی را از آبِ پشتِ آخته از کالبدی که اصلِ وی از گِل ساخته. باز آن نطفه را گردانیدیم در قرارگاهِ مقرّر» (۲۳: ۱۲)؛ یعنی فرزندش و گفت: «بدرستی که داستان عیسی نزدِ خدای چون داستانِ آدم است بیافرید او را از خاك. پس او را گفت: «بباش، تا ببود.»» (۳: ۵۹) و خدای تعالی از زبان شیطان گفت: «مرا بیافریدی از آتشی و او را بیافریدی از گِل.» (۷: ۱۲) پس خبر داد از آغاز آفرینش آدم که از خاك بود، پس آب بر آن افزود تا گِل شد، پس آنگاه خلاصهٔ گِل را به‌در آورد، به دلیلِ سخن خدای تعالی که «چون گفت خدای تو فرشتگان را که من می‌خواهم آفرید آدمی از گِلی خشك از لوشِ سال زده» (۱۵: ۲۸) پس او رها گردید تا خشك شد. و از صلصال (گِل خشك) آن‌گونه که گفت: «بیافرید مردم را از گِلِ خشك چون سفالی» (۵۵: ۱۴) و اینها احوالی است که خدای تعالی آن را بر انسان گذر داده است تا تصفیه‌ای باشد از برای سرشتِ او و خالص کردنی

از برای نیّتِ او. زیرا هر گِلی را چنان نیافرید که جانور از آن زاده شود و گیاه از آن بروید و نیز در همهٔ احوال و هیئتها، آن را چنان قرار نداد که اینها از او بحاصل آید. و اگر خواستی، هر آینه، ایجاد کردی. لیکن حکمتِ او و تدبیر او در اظهارِ قدرتش و آشکار ساختنِ حکمتش، در هر جزئی از اجزای ترتیب او، از هیچ چیز فروگذار نکرد، همان گونه که تولّد نسل او را از نطفه و آنگاه از عَلَقه و سپس از مُضغه می‌آفریند و اگر خواهد، آفرینش انسان را از غیرنطفه تمام کند. با اینکه هیچ کس از بندگان را بر اسرار حکمت و دانش او آگاهی نیست.

در این‌باره احادیث و اخبار بسیاری نقل شده است که اگر بخواهیم آنها را یاد کنیم، کتاب به‌درازا می‌کشد و از مقصود به‌دور می‌افتد، بعضی از آن را نیز سودی نیست که در آن تقریب و تمثیل است. پس بعضی ازیشان چنین پنداشته‌اند که آدم را از آن‌روی آدم خوانده‌اند که از ادیم‌زمین آفریده شده است و ضحاك گفته است: «آدم را از آن‌روی آدم نامیده‌اند که از زمین ششم که نامش کاما ست آفریده شده است.» و روایت نخستین مشهورتر است و معروفتر. بعضی برآنند که خدای از همه وجوهِ زمین، از ناکشتمند و سنگناك و سیاه و سرخش، از هر کدام قبضه‌ای خاك برگرفت و از همین‌روی فرزندان آدم بر این رنگها آمدند: سپید و سیاه و سرخ. بعضی روایت کرده‌اند که خدای در آدم همه آبها را گرد کرد؛ جای آب خوش و گوارا در دهان او و آب شور در چشمش و آب تلخ در گوشش و آب بد بوی در بُن بینی او. و در روایتی آمده است که خدای طینت آدم را سرشت در حالی که از میان انگشتانِ او بیرون می‌آمد و خدای داناتر است.

* در یادکردِ آفرینشِ آدم

ابن اسحاق گوید: چون خدای خواست که به قدرت خویش آدم را بیافرینند تا او را بیازماید و مایهٔ آزمونِ دیگران نیز قرار دهد (چرا که او بر آنچه در وجودِ فرشتگان و همهٔ آفریدگانش بود، آگاهی داشت) [آدم را آفرید] و این نخستین آزمونی بود که فرشتگان با آن روبه‌رو شدند، زیرا که بعضی از آنان آزمون را دوست می‌داشتند و بعضی ناخوش می‌داشتند، چرا که دانش الاهی بر ایشان محیط بود.[1] پس خدای، فرشتگان را، آنها که در زمین و آسمان بودند گرد کرد و گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی» (۲: ۳۰) تا آنجا که گوید: «من دانم آنچه شما ندانید» (۲: ۳۰) یعنی آنچه در شماست و از

۱) عبارات این بند بسیار آشفته بود و مسلماً تحریفات و افتادگیهایی در آن راه یافته است.

شماست و آن را بر ایشان آشکار نکرد از معصیت و تباهی و خونریزی. و خدای گفت: «بگو نبود مرا هیچ دانشی به انجمن برترین، چون خصومت می‌کردند.» (۳۸: ۶۹) و چون خدای عزم آفریدن آدم کرد، «گفت مر فرشتگان را: من آفریننده‌ام مردمی از گِل چون تمام بیافرینم او را و در آرم در او جانی به‌فرمانِ من بیفتید او را سجودکنان» (۳۸: ۷۱) پس پاس داشتند فرشتگان وعدهٔ خدای را و سَخنش را دانستند و بر طاعتِ او اجماع کردند. جز آنچه از سوی دشمن خدای ابلیس بود که بر حَسَد و بغی و تکبّری که در نفس خویش داشت، خاموش ماند. و خدای آدم را از پوستهٔ زمین بیافرید از گِلی چسبناك از لوشی سال‌زده، به‌دستِ خویش، تا تکریمی باشد از برای انسان و تعظیمی در کارِ او. گویند، و خدای داناتر است، که او آدم را آفرید سپس چهل سال او را رها کرد و در او می‌نگریست، پیش از آنکه روح در وی بدمد. چندان که به‌مانند گِل خشك چون سفالی شد، بی‌آنکه در آتش رفته باشد. و آفرینش او روز جمعه بود در آخرین ساعت روز. و این است سخن خدای که «به‌درستی که برآمد بر مردم روزگاری از گیتی که نبود چیزی نامبرده.» (۷۶: ۱) اینها، همه، گفتار محمدبن اسحق صاحب کتاب المبتدا و کتاب المغازی است که اختلافاتی در بعضی عبارات دارد و اینجا، جای شرح آن نیست.

* در یادکردِ اختلاف ایشان در آفرینش آدم

بسیاری از مسلمانان برآنند که آدم بر زمین آفریده شد چنانکه از خاك آفریده شد و همسرش حوّا از او آفریده شد و در نسخه‌ای از تورات آمده است که: «خدای فردوس را در عدن نهاد و آدم را در آن سکونت بخشید و در آن از هر درختی نیکو، برویانید و آدم را رها کرد و به فردوسش فرود آورد تا آنجا را آبادان کند و به آنجا رسیدگی کند و بدو گفت که از درخت دانایی (فقه) نیك و بد (خیر و شر) مخور، که آن روز که بخوری خواهی مُرد، مُردنی.» و گفت: «و نیك نباشد که آدم تنها باشد.» پس خوابی بر او گماشت و یکی از دنده‌های او را برگرفت و حوا را از آن ساخت و بعضی از مردم گفته‌اند که «خدای آدم را در آسمان بیافرید». و از ابن عباس(رض) روایت شده است که «بهشتی که خدای آدم و حوّا را در آن نشیمن داده بود، میان آسمان و زمین است». بعضی از مسلمانان برآنند که آن بهشت از برای آغاز آفریده شده بود و سپس نابود گردید. بعضی از ایشان برآنند که آن جنّةالخُلد بود. و خدای داناتر است. و گویند روز آفرینش آدم روز جمعه بود. و در همان روز در بهشت نشیمن داده شد. و از آنجا بیرون رانده شد. و جز به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان دو نماز، در آنجا، درنگ نداشت و ابن جهم این داستان را در قصیدهٔ خویش یاد کرده

است:

ای که از آغاز آفرینش جویا می‌شوی و در جستجوی حقیقتی / گروهی از مردمان مورد اعتماد مرا خبر دادند، آنها که خداوندان دانشها بودند/ و در جستجوی آثار به هر سوی شتافته بودند و جایگاه هر چیز را به‌دست آورده بودند/ در تورات و انجیل تحقیق داشتند و تأویل و تنزیل را نیك دانا بودند/ آن‌کس که فعّال مایشاءِ است و آن‌که نیرو و پایداری از آن اوست/ آدمی را از عدم به‌وجود آورد و همسرش حَوّا از پارهٔ وجودِ او پرداخت./ کار خویش را به روز آدینه آغاز کرد تا آنگاه که صنعِ خویش را کمال بخشید/ آدم و همسرش را در بهشت جای داد و داستان ایشان همان شد که شد./ شیطان ایشان را فریفت و آن دو گمراه شدند، آن‌گونه که خداوند در کتاب خویش آن‌را آشکار کرده است./ شیطان ایشان را در کارشان فریب داد تا آنگاه که به زمین فرود آورده شدند./ پس پدر ما آدم در کوه هند فرود آمد، آنجا که «واسم» نام دارد./ بهشت را به چه چیز نادلپذیری عوض کرد و این ضعف در سرشت آدمی است./ پس بدبخت شدند و رنج به‌بار آوردند از برای فرزندانشان/ آدم همچنان در گناه خویش نیازمند باقی ماند تا آنگاه که کلماتی از پروردگار خویش آموخت/ و آنگاه از عذاب و خشم درامان شد و خداوند توبه‌پذیر است از آنان که توبه کنند./ سپس آدم و حوّا را فرزندان بسیار شد. حوّا از او بار گرفت/ و فرزندی آورد که نامش قاین نهادند و از کارِ او دیدند آنچه دیدند.

و در حدیث آمده است که خدای تعالی چون آدم را بیافرید، خوابی بر او گماشت. پس یکی از دنده‌های او را از جانب چپِ او برگرفت و میان آن دنده‌ها را به‌هم آورد و آدم همچنان در خواب بود و بیدار نشد. پس همسرش را آفرید. چون بیدار شد او را در کنار خویش دید. و گفت: گوشت و خون و روحِ من. پس بدو آرام گرفت. ابن‌عباس گفته است: زنانِ خویش را پاس دارید، چرا که زن از مرد آفریده شده است. شوق او به مرد است و مرد از خاك آفریده شده است و شوق او به‌خاك. و در تورات آمده است که خدای آدم را در بهشت نشیمن داد و گفت: «نیك نباشد که آدم تنها بود. باید که او را یاری‌کننده‌ای بیافرینیم، یعنی زنی.» پس حوّا را بیافرید، همان‌گونه که در حدیث آمده است. در روایتِ کلبی آمده است که خدای تعالی آدم را از گِلِ آفرید و چهل سال در میان مکّه و طائف افتاده بود که دانسته نبود چه خواهد شدن، و آن سخنِ خدای تعالی است که: «بدرستی که برآمد بر مردم روزگاری از گیتی که نبود چیزی نام‌بُرده.» (۷۶: ۱)

* در یادکردِ سخن ایشان که چگونه روح در آدم دمید

اهل اخبار گویند که چون خدای گِلِ آدم را بیافرید و یك چند بر آن بگذشت و به‌گونهٔ گِلِ خشكِ چون سفالی گشت، روحی از نزدِ خویش بر او فرو فرستاد، بر مانده‌ای از مانده‌های بهشت. پس آن روح از تنگنای مدخلِ خویش و ظلمتِ تن او، به‌درون رفتن را ناخوش یافت. پس بدو گفتند: بنادلخواه، در آی و بنادلخواه بیرون شو. پس روح در منخر او دمیده شد و در سرش گردش آغاز کرد، چرا که جای تنگ بود و روح زندگی در او جریان یافت، پس چشم گشود و زبانش گشاده شد و گوشهایش شنوا گردید و عطسه‌ای کرد و گفت: «الحمدلله!» پس پروردگارش بدو گفت: «یرحمك ربك!» پس نخستین سخنی که آدم بر زبان راند توحید و حمد خدای بود. پس آنگاه فرشتگان دانستند که خدای آدم را از بهر کاری عظیم آفریده است. گویند: روح همچنان در پیکرِ آدم می‌گشت و او بدان می‌نگرَیست بر هر چه می‌گذشت تبدیل به گوشت و خون و مویَ می‌گشت. سلمان فارسی گفت: سپس، پیش از آنکه پای او آفریده شود، برخاست و این است سخن خدای که «و بود و هست آدمی نهمار شتاب‌زده» (۱۷: ۱۱).

* در یادکردِ سجدهٔ فرشتگان از برای آدم

گوید: و چون خدای آدم را بیافرید و از روحِ خویش در او دمید فرشتگان را فرمان داد که سجده کنند تا ایشان را بیازماید و ابلیس را بیازماید بدانچه در ضمیر ابلیس بود و آن سجده که خواست، سجدهٔ تحیّت بود نه سجدهٔ عبادت. و گفته‌اند که فرشتگان فرمان یافتند که خدای را سجده کنند به سوی آدم، آن‌گونه که مسلمانان روی به قبله سجده کنند. پس فرشتگان همه سجده کردند، همان‌گونه که خدای در قرآن داستان آن را بیان داشته است: «مگر ابلیس که سَرواز زد و گردن‌کشی کرد، و گشت از ناگرویدگان و بود.» (۲: ۳۴) و دربارهٔ آن معنی که از برای آن فرشتگان فرمان یافتند تا آدم را سجده کنند، اختلاف شده است. گروهی گفته‌اند در علمِ سابق الاهی چنین بود که آدم و فرزندان او را در زمین به‌خلیفتی برگزینند تا به آبادیِ آن بکوشند و از رزق او بهره‌مند شوند و او را پرستش کنند و فرمانبردار باشند. چون خواست که آدم را بیافریند به فرشتگان گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی. گفتند: در زمین خلیفتی می‌آری که فساد کند در آن و بریزد خونها و ما نماز می‌کنیم تو را و به پاکی و بی‌عیبی یاد می‌کنیم تو را، گفت: من دانم آنچه شما نمی‌دانید» (۲: ۳۰) که در فرزندان او پیامبرانند و اولیا و اینکه

او عصیان خواهد کرد و من او را خواهم بخشود و رحمت و مغفرتِ خویش آشکار خواهم کرد و اینکه او از روزیی که داده‌ام بهره‌مند خواهد شد تا فضل وجود و قدرت آشکار شود. چون روح در او دمید، گفت: الحمدلله و خدای تعالی گفت: «ای آدم احسنت احسنت، از بهر همینت آفریدم تا مرا بستایی و تمجید کنی.» سپس فرشتگان فرمان یافتند تا او را سجود کنند به حمدِ خدای. گروهی گفته‌اند که ابلیس هشتاد و پنج هزار سال خدای را عبادت کرد و در میان فرشتگان خازن‌الجنان (خزانه‌دار بهشت) خوانده می‌شد. و چون خدای عزوجل گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی.» ابلیس این کار را بزرگ یافت و به خلاف و معصیت اعتقاد آورد. چون خدای گل آدم را بیافرید، ابلیس از آنجا گذر کردن آغاز کرد و به فرشتگان می‌گفت: «آیا هرگز این آفریده را دیده‌اید که در گذشته چونان او ندیده‌اید؟ اگر شما را به طاعتِ او فرمان دهند چه خواهید کرد؟ فرشتگان گفتند: فرمانبُرداریم و فرمان‌پذیر.» پس ابلیس در درون خویش گفت: «اگر بر من برتری نهاده شود بر او عصیان خواهم کرد و اگر بر او برتری یابم هر آینه هلاکش خواهم کرد.» پس فرشتگان فرمان یافتند که آدم را سجده کنند تا آنچه از معصیت در دل داشت آشکار کند[1].

کلبی بر آن است که خدای تعالی هنگامی که فرشتگان را گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی». گفتند: خدای هیچ آفریده‌ای داناتر از ما و گرامیتر از ما نزدِ او نیافریده است. بدین‌سبب به سجود در برابر آدم آزموده شدند. بعضی برآنند که خدای تعالی چون آدم را آفرید، در آفریده‌های او، هیچ‌کس زیباتر و بکمال‌تر و فاضلتر از او نبود. بدین‌سبب فرشتگان را به سجود در برابر او فرمان داد، به‌خاطر فضیلتِ او، به‌دلیلِ این سخن خدای عزّوجل بعد از یادکردِ مراحل چهارگانهٔ (اطوار) انسان «به‌درستی که ما بیافریدیم آدمی را در نیکوترین آفریدنی.» (۹۵: ۴) و گفته‌اند از آن روی به سجدهٔ آدمی فرمان یافتند که علم او بر علم ایشان برتری داشت. بعضی از مردم گفته‌اند آنچه موجب سجود فرشتگان از برای آدم شد، روح بود که از خدای تعالی است. و چنین پنداشته‌اند که جانوران، همه یك صنفِ واحدند در زندگی، و روح نیز چیزی واحد است و پیکرها و اجسام و هیکلها، همه، ابزارند و جایگاه. و گفته‌اند که حیوان مجموعه‌ای است از دو چیز: سبك و سنگین. آنچه از سنگینی است انحلال می‌یابد و به‌خاك بازمی‌گردد و آنچه از سبکی است بالا می‌رود و باقی می‌ماند و هرگز فساد را در آن راه نیست و آن عبارت است از نطق آدمی و بیناییِ دو چشم و شنواییِ گوشها و قدرتِ گیرایی دستها و راه رفتن پایها و همهٔ انواعِ حواس از قبیل بوییدن و چشیدن و مزه و بوی و به‌خاطر سپردن و معرفت و فهم و وهم و

۱) متن: «فامروا بالسجود حتی ظهرما اضمر المرء [شاید: ابومرّه، کنیهٔ ابلیس] فی نفسه من المعصیة.»

عقل و یاد و هر چه موجود است و حدودِ آن، به‌لحاظ کمیّت و کیفیت، معلوم نیست. گفته‌اند پیکر و تن آدمی به‌مانند جامه‌ای است که در درون آن جامه، انسان نه دیده می‌شود و نه شنیده و نه احساس. و او خود می‌بیند و می‌شنود و احساس می‌کند. و گفته‌اند: از جهتِ این حال است که فرشتگان را به سجود آدم فرمان دادند. پس آن‌که از این کار سر باز زد و تکبر ورزید، کافر شد. و حکم این مسئله، جایش در باب «کیست» و «چیست» از فصلِ دوم بود که در اثبات باری تعالی است. ولیکن آدمی را کار از اختیار بیرون است و این خود دلیل است بر تباهیِ گفتارِ این طبقه، چرا که کمال، جز از برای خدای نیست. و در کمال، وجودِ نقص، روا نیست.

در بلاد سابور[1]، از حدود فارس، مردی را دیدم که قومی نزدِ وی گرد می‌آمدند و مذهبی داشتند که خلافِ مذهب عوام‌الناس بود و من به قصد تحقیق در کار او نزدِ وی شدم و چند روز نزدِ وی ملازم بودم همچون کسی که آنچه داشته رها کرده و خویش را پالوده است و ابلهی و نادانی از خویش نشان دادم. این مرد را به علم زبان و معرفتِ مذاهبِ پیشینگان رجوعی بود. تا آنگاه که با من انس گرفت و از جانب من اطمینان یافت، سپس آن کار پنهانی خویش آشکار کرد و از رازِ نهفتهٔ خود پرده برگرفت، دیدم که او بر همین مذهبی است که اینك یاد کردم با اینکه شب زنده‌دار بود و پیوسته در نماز با روزه. از چیزهایی که از او بخاطر سپردم یکی این بود که روزی به این[2] اشاره می‌کرد، با دلایل، پس گفت: «وهم اوست که تو آن را در چشمِ من بینی و من آن را در چشمِ تو.» سپس بیتی بر خواند:

چشمها او را از دیدار هر چشم پنهان کرده‌اند/ و او در آن میان انیسِ هر تنهایی ست.

و آن مرد، مرا، از بعضی مشایخ خویش، از ابویزید بسطامی روایت کرد که ابویزید گفت: «شصت سال به جستجوی خدا بودم، پس بدانستم که من خود اویم.» و از ارسطاطالیس نقل کرده‌اند که در جایی، صورتی تصویر شده یافت شد که در دستِ آن نوشته‌ای بود و در آن مکتوب بود که «پیش از این شرابی می‌نوشیدم که سیرابی از آن نداشتم و چون خدای را شناختم، بی‌آنکه بنوشم سیراب شدم.» و بعضی از صوفیان را مذهب نزدیك به این عقیده است، بلکه عینِ این عقیده است؛ چرا که بعضی از ایشان قایلِ به حلول‌اند و چون صورتی زیبا بینند، در برابر او به سجده می‌افتند. و بسیاری از اهلِ هند این کار را می‌کنند. و از ابن‌عبدالله شنیدم که شعری از حسین‌بن منصور معروف به حلاج را

۱ و ۲) گویا متن افتادگی دارد.

می‌خواند، آن شعر گواهی است بر این سخن:

ای نهانِ نهان که از فرط لطافت از وَهْمِ هر زنده‌ای به‌دوری./ ای آشکار پنهان کهِ بر هر چیز، از هر چیز تجلّی داری/ پوزش من از تو نادانی است و درماندگی و شک/ ای همه تو! تو جز من نیستی، پس پوزش‌خواهیِ من از خویش چه خواهد بود؟

چه منّتهاست خدای را بر ما به توحیدی که الهام کرد و شناختی که آسان گردانید. کدام نَفْسِ صاحبْ‌تمیز به مذاهبی از این دست اطمینان می‌کند و کدام خرد پذیرایِ آن می‌گردد.

* در یادکردِ سخنِ خدای تعالی که «و در آموخت آدم را نامها، همه. پس عرضه کرد آن چیزها را بر فرشتگان» (۲: ۳۱).

گویند خدای هر چیز را پیش از آدم آفرید. و فرشتگان، درختها و میوه‌ها و حیوانات وحشی و بهایم و دیگر جانوران را می‌دیدند که راه می‌رفتند و نمی‌خوردند و فرشتگان نمی‌دانستند که از چه آفریده شده‌اند و برای چه آفریده شده‌اند و نام و سود آنها چیست؟ و چون بدیشان گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی و بدیلی از شما [و فرشتگان که گفتند: آیا خلقی می‌آفرینی]۱ که در زمین تباهی کنند و خون بریزند؟» آنان ردِّ سخن خدای نمی‌کردند بلکه از خدای طلب آگاهی داشتند و خواستار شناختِ حکمت او بودند و اینکه [چگونه] خلقی می‌آفریند که فساد کنند، با اینکه خدای تعالی، فساد را ناخوش می‌دارد. پس خدای گفت: «من دانم آنچه شما نمی‌دانید» و این سخن خدای پاسخ گفتار فرشتگان نبود، بلکه پاسخ ایشان هنگامی بود که آدم اسماءِ مسمیّات را به ایشان آموخت. و گاه باشد که پاسخ سخنی به سخنی باشد یا به کاری یا به حرکتی. و خدای به تعلیم الهامی همه اسما را به آدم آموخت و بعضی گفته‌اند به تلقین. امّا حسن بر آن بود که این تعلیم، تعلیم استدلال و اجتهاد بود که از آن گاه باز که خدای آدم را آفرید، اهل استنباط و استدلال آفرید. پس آدم، از رهگذر آثار، بر آنچه مُرادِ از مسمیّات است، استدلال کرد. و از آن خبر داد. و فرشتگان از آن غافل ماندند. پس آدم بر ایشان برتری یافت. و مستحق شرفِ رُتبهٔ کاربُرد اجتهاد شد. و گروهی برآنند که خدای اسما را به آدم آموخت و به فَرشتگان نیاموخت، پس آنگاه آنان را به معارضه با آدم بازگردانید.

۱) چیزی در حدود عبارتِ منقول در [ ] از متن ساقط شده است.

و از ظاهر همین آیه استفاده کرده‌اند که تکلیفِ مالایُطاق (بیرون از توانِ کسی بدو فرمان دادن) جایز است. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین.

امّا یادکردِ آن مسمیّات و اختلافی که اهل تأویل در آن‌باره دارند، در کتاب معانی القرآن، به تفصیل آمده است، هر که در آن کتاب بنگرد آنچه او را بسنده است و خرسندکننده خواهد یافت.

* در یادکردِ درآمدنِ آدم به بهشت و بیرون‌رفتنِ او از آنجا

چون ابلیس از سجدهٔ آدم سر باز زد، خدای تعالی گفت: «ای آدم آرام گیر تو و جفت تو در این بهشت و می‌خورید از این بهشت فراخ و بسیار هر جا که خواهید و پیرامُنِ این یك درخت مگردید که آنگاه باشید از ستمکاران» (۲: ۳۵) و ما سخن اهل علم را دربارهٔ این بهشت، پیش از این، یاد کردیم که چیست و کجاست.

دربارهٔ این درخت اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند گندم است. بعضی گفته‌اند تاك است. دیگرانی گفته‌اند حنظل است. ابن‌اسحق از بعضی روایت کرده است که گفته‌اند درختی است که فرشتگان بدان خُلد را [ ]۱ می‌کنند. و آدم، چون به بهشت درآمد و آن نعیم و کرامت دید، گفت: «ای کاش جاودانه بودی.» پس شیطان، این سخن را از او به‌غنیمت داشت و از سوی خلد به جانب او رفت و گفت: از آن روی شما را از این درخت نهی کرد که فرشته نگردید و جاودانه نشوید. و خدای از برای شیطان و یاران او، این تسلّط را قرار داد که بر بنی‌آدم راه یابند و ایشان را [گمراه] کنند۲ و آنان ایشان را نبینند. خدای تعالی گوید: «بگو یا محمد بازداشت خواهم به خداوند مردمان، پادشاه مردمان.» (۱۱۴: ۱) تا آنجا که گوید: «آن‌که وسوسه کند در دلهای مردمان.» (۱۱۴: ۵)

و روایت کرده‌اند که صفیه، دختر حُیَیّ، نزد پیامبر(ص) آمد، در حالی که پیامبر مجاور مسجد بود. و ساعتی از سرشب را با او سخن گفت. و این پیش از آن بود که حجاب بر ایشان واجب شود. پس پیامبر برخاست تا او را به منزل برساند. مردی از انصار از آنجا می‌گذشت. پیامبر(ص) او را آواز داد که «ای فلان! این صفیه دخترِ حُیَیّ است.» آن مرد گفت: ای پیامبر خدای! «ما خدا راییم و ما واسویِ او واگردندگانیم.» (۲: ۱۵۶) آیا پنداشتی که من گمانِ بدی بُردم؟» پیامبر گفت: «شیطان در وجود آدمی به‌مانند خون

۱) الشجرة التی تحك بها الملائکة الخُلد.

۲) متن: و لقطهم. در حاشیهٔ نسخهٔ اصل نوشته: کذا فی الاصل.

گردش می‌کند، بیم آن داشتم که تو گمان بدی بُرده باشی و هلاك شوی.» این خبر دلیل است بر اینکه رسیدن شیطان به انسان همانند رسیدن اعراض، از قبیل سرما و گرما و جز آن است.

اهل کتاب و قصه‌گویان را در این داستان، سخنان بسیار است و شگفت. و اینکه ابلیس خویشتن را بر یك‌یك جنبندگان زمین عرضه داشت و آنها همه امتناع ورزیدند تا با مار سخن گفت. و گفت: من تو را در برابر آدمیزادان پاس خواهم داشت و تو در زینهارِ منی اگر مرا به درون بهشت وارد کنی. پس مار، ابلیس را در دهان خویش، در میان دو دندان نیش خود، نهاد. و مار از زیباترین جنبندگان و خازنان بهشت بود. و ابلیس از دهان مار با آدم و حوّا سخن گفت. و گویند با آوازی حزین نوحه آغاز کرد تا آن دو فریفته شدند. ابن‌عباس گفته است: «هر کجا مار را دیدید بکشید و ذمهٔ دشمن خدای را از او آزاد کنید.» و خدای تعالی گوید: «گفتیم فرود آیید از آن بهشت، همه» (۲: ۳۸) تا آخر آیه. و آنچه خدای تعالی در قرآن حکایت کرده است بسنده است و ما را از حکایات دیگران بی‌نیاز می‌کند. و خدای تعالی گوید: «و نافرمانی کرد آدم خدای خویش را تا از راه راست بیفتاد، پس برگزید او را خدای او. پس تو به داد او را و راه نمود او را.»(۲۰: ۱۲۱).

و دربارهٔ توبهٔ آدم و آنچه از کلمات پروردگار آموخت، روایات بسیاری است که من آنها را در کتاب المعانی یاد کرده‌ام. و بهترین آنها، چیزی است که از حسن رحمه‌الله، روایت شده است که گفت، آن کلمات، این سخن خدای بود که می‌گوید: «پروردگارا، ما بر نفس خویش ستم کردیم و اگر تو بر ما نبخشایی و رحمت نیاوری از زیانکاران خواهیم بود.» (۷: ۲۳)

* در یادکردِ گرفتنِ فرزندان از پشت آدم

خدای تعالی گوید: «و یاد کن چون فرا گرفت خدای تو از فرزندان آدم از پشتهای ایشان فرزندان ایشان را و گواه کرد ایشان را بر تنهای ایشان گفت: نه منم خدای شما؟ گفتند: آری، هستی.» (۷: ۱۷۲) اهل نظر برآنند که گرفتنِ این پیمان از فرزندانِ آدم، به‌هنگامِ بلوغِ ایشان بود. و به‌گاهِ کمالِ خردِ ایشان. پس بالغی نتوان یافت مگر آنکه این گواهی در او آشکار است که او آفریده‌ای مُحدَث است و او را آفریدگاری است سزاوارِ پرستش، چرا که او را از عدم به وجود آورده است و ایجاد کرده است.

اهل اخبار، دراین‌باره روایاتی نقل می‌کنند که همه فرزندان آدم را از یك پشت

بیرون آورد و از برای ایشان فهم و عقل و زبان نهاد تا سخن بگویند. پس گفت: «نه منم خدای شما؟ گفتند: آری، هستی. گواهی دادیم.» پس ایشان را بر خودشان گواه گرفت و فرشتگان را گواه گرفت بر ایشان. و آنگاه آن فرزندان را دوباره به پشت وی بازگرداند.
و اینان اختلاف کرده‌اند که در کجا این فرزندان را از پشتِ وی فرا گرفت با آنان که تا رستاخیز زاده خواهند شد؟ کلبی بر آن است که در میان مکه و طائف بود که خدای تعالی پشت آدم را مسح کرد. و این سخنانی است که من به یادکردِ پاره‌ای از آنها بسنده می‌کنم، زیرا که حقِّ مطلب را در کتاب المعانی گزارده‌ام.

* در یادکردِ اختلاف مردمان دربارهٔ آدم و فرزندانش

بدان که آنها که منکر حدوث جهان‌اند و معلول و علّت، هر دو را، قدیم می‌دانند، سخنی دربارهٔ آغاز آفرینش نگفته‌اند، بلکه اینان برآنند که استحاله‌ای است در پیِ استحاله‌ای تا بی‌نهایت.

اما ایرانیان، آنان پیدایش نسل را از نری بدون ماده، سخت ناپذیرفتنی یافته‌اند. پس، نری و ماده‌ای را در آغاز آفرینش نهاده‌اند به‌نام میشی و میشانه. و از بعضی از اهل هند حکایت شده است که برآنند آدم از نزدِ ایشان، گریزان، به‌در آمد و در ناحیهٔ شمال، زك و زای کرد و بعضی از قدما او را از زاوش خوانده‌اند. و از علی‌بن عبدالله القسری در کتاب القرانات حکایت شده است از بوداسفِ فیلسوف ـ که از اهل بابل کهن بوده است و دانا به دورها و کورها و استخراجِ سالیان جهان که عبارت است از سیصد و شصت‌هزار سال ـ که او گفت: در نیمی از این سالیان، طوفان خواهد بود و او آنان را از آن برحذر داشت و حکایت کرده است که هرمس اول ـ و او همان اخنوخ، یعنی ادریس پیامبر است ـ به‌روزگاری دراز قبل از آدم بوده است. و در صعید اعلی ـ که پیوستِ به بلاد سودان تا اسکندریه است ـ بوده است و کار مردم بدو حوالت یافته است و او ایشان را از غرق نجات داده است. چنین کسی را اعتقاد بر آن است که بوداسف پیش از هرمس بوده است و هرمس، به‌روزگاری دراز، قبل از آدم. و کسانی که به چند آدم قایل‌اند، این‌چنین عقیده‌ای دارند.

ایرانیان برآنند که میشی و میشانه از دَور کیومرث‌اند. پس کیومرث پیشتر از ایشان بوده است. بر روی هم، اینها، و آنچه مسلمانان در این‌باره نقل کرده‌اند، خبرهایی است و درست‌ترین خبرها آن است که از جانبِ امینی صادق باشد و هیچ چیز صادقتر از کتاب خدای و امین‌تر از رسول(ص) او نیست. پس، در نظر عقل، محدثات را، بناگزیر، آغازی

است.

بعضی از این گروهِ محدثه، که خود را در پردهٔ مسلمانی نهفته‌اند، کارِ تأویل این داستان را بدانجا می‌کشانند که منجرّ به الحاد می‌شود. و صاحبان خردهایِ ناتوان را می‌فریبند که «چگونه ممکن است حیوانی از زمین بیرون آید، و چگونه کسی که به بهشت درآمد از آن بیرون می‌رود. و چگونه شیطان، در بهشت، بدو راه یافت. وانگهی، نهی شدن از آن درخت چه معنی دارد؟ و چرا چنین بوده است و چرا چرا؟» اگر مسئلهٔ حدوثِ عالم در خاطرِ تو باشد همه ترّهاتی از این دست را که به‌گونهٔ ایراد، وارد می‌کنند با براهین آشکار و دلایل روشن رد خواهی کرد. و پاسخ این است که نهی از درخت برای آزمون است و آن بهشت، بهشت جاودانه نبود. راه یافتن شیطان در انسان به‌مانند راه یافتن عَرَضهاست. و آفرینش او از زمین به‌مانند تولّدِ حیوان است آن‌گونه که می‌بینیم. و زنهار دربارهٔ آنچه قصه‌پردازان (قصاص) روایت می‌کنند استدلالی نکنی، چرا که همین چیزهاست که راه را از برای ملحدان گشوده است تا به سرزنش و پیغاره بپردازند.

* در یادکردِ صورت آدم و خبر وفات او

از پیامبر روایت شده‌ایم که گفت: پدر شما آدم، بلندبالا بود به‌مانندِ نخلی تناور، شصت ذراع، با مویِ بسیار که عورتش پنهان بود. هنگامی که گندم خورد عورتش آشکار شد و از بهشت گریزان شد. پس به‌درختی برخورد و موی پیشانیش بدان گرفت و خدایش او را آواز داد که «ای آدم! آیا از من می‌گریزی؟»: گفت: «پروردگارا، نه. ولیکن از شرمساری از تو.» پس خدای تعالی او را به زمین فرود آورد. و چون مرگش فرا رسید، خدای تعالی، حنوط و کفن او را از بهشت فرستاد. این روایت را ابن‌اسحق از حسن از اُبَیّ از پیامبر نقل کرده است.

امّا اینکه می‌گویند آدم سرش به آسمان می‌خورد ـ و از همین است اصلع شدن انسان ـ و اینکه فرشتگان از راه‌رفتنِ او در آزار بودند[1] و به‌خدای شکایت بردند و جبرئیل را فرستاد تا او را بیفشرد تا فرود آمَد و به شصت ذراع رسید، اینها سخنانی است که بر آن اعتماد نشاید. و بسیاری از مسلمانان درازی شصت ذراع را منکرند، زیرا از عادت بیرون است. مگر اینکه آن را بر وجهی دیگر تأویل کنیم. زیرا هر چه از زمین فراتر باشد، آسمان است و هر چه بر تو سایه بیفکند، آسمان است. و اصلع‌شدن در نزدِ پزشکان از

۱) اصل: «یتادون فخشاه» و شاید: ممشاه (محل یا شیوهٔ راه‌رفتن او).

رطوبتِ دماغ است. و وهب بر آن است که آدم زیباترینِ خلایق بوده است و اَمْرَد، و پس از او فرزندانش را ریش بر رخساره رویید. و وهب از اُبَیّ روایت کرده است که چون آدم را مرگ نزدیک شد، میوه‌ای از میوه‌های بهشت آرزویش کرد. پس فرزندانش به طلبِ آن بیرون آمدند. در راه فرشتگان ایشان را دیدند و بدیشان گفتند: بازگردید که دیگر نیازی نیست پس نزد او بازگشتند. پس فرشتگان قبض روحِ او کردند و او را غسل دادند و حنوط و کفن کردند و جبرئیل بر او نماز کرد و فرشتگانْ پشتِ سر او و فرزندانش پشتِ سر فرشتگان. و او را دفن کردند. و گفتند: «ای فرزندانِ آدم! این است سنّتِ شما دربارهٔ مردگانتان.» چنین است روایت. و خدای داناتر است.

* در یادکردِ روح و نفس و حیات و مرگ

بدان که این باب، بابی است دشوار و پیچیده و در آن لغزش و اختلاف بسیار است و من از هر طبقه‌ای اندکی یاد خواهم کرد. خدای تعالی گوید: «و می‌پرسند تو را از روح بگو جان از کارِ خداوندِ من است.» (۱۷: ۸۵) و بعضی از اهل تأویل گفته‌اند که خلق از ورودِ در آن، محجوب‌اند. و حق،هیچ کس را، بر آن اطلاع نداده است. و دربارهٔ فرزندان آدم گفته است: «پس تمامْ صورت کرد او را و درآورد در او از آن جانی که آفریدهٔ او بود.» (۳۲: ۹) و دربارهٔ مریم گفته است: «و درآوردیم در او جانی از ما.» (۲۱: ۹۱) و نیز گفته است: «و همچنین پیغام کردیم به تو روحی از فرمانِ ما.» (۴۲: ۵۲) و گفته است: «فروفرستادیم بدین جبریل امین را.» (۲۶: ۱۹۳) و گفته است: «فرود آیند فرشتگان و روح در آن شب.» (۹۷: ۴) پس روح را در موارد بسیاری از قرآن یاد کرده است و معنای روحی که در مریم دمیده شد جز آن روح است که بر پیامبر(ص) وحی شد. هر کدام را معنایی است جداگانه. و گفته است: «آن خدای که بیافرید مرگ را و زندگانی را.» (۶۷: ۲) و گفته است «گوید: کاشکی پیش فرستادمی مر زندگانی باقی را.» (۸۹: ۲۴) و گفته است: «و بدرستی که آن سرای واپسین است سرای زندگانیِ جاویدان.» (۲۹: ۶۴) و گفته است: «بدرستی که زندگانی این جهانی بازی و مشغولی است.» (۴۷: ۳۶) و گفته است: «و مپندارید آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان‌اند بلکه ایشان زندگان‌اند نزدِ خدای ایشان روزی می‌دهند ایشان را.» (۳: ۱۶۹) و تفاوتِ میان زندگی این جهانی و زندگانی آخرت روشن است و آشکار. فقط در لفظ اشتراک دارند. و گفته است: «ای نَفْسِ آرام گرفته! بازگرد با خدای خویش، تو از وی خشنود وی از تو.» (۸۹: ۲۸) و در حکایت از زبان نفس گوید: «تا گوید نَفْسی ای دریغا تقصیر کردیم در حق خداوند

خلقان.» (۳۹: ۵۶) و گوید: «و سوگند به نفسِ آدمی و بدان خدای که راست کرد خلقتِ وی.» (۹۱: ۷) و گوید: «خدای قبض کند جانها را نزدِ مرگِ تنها.» (۳۹: ۴۲) تا آخر آیه و گوید: «چه نفسِ آدمی بدفرمای است.» (۱۲: ۵۳) و گوید: «و باز دارد نفسِ خویش را از هوای خویش.» (۷۹: ۴۰) پس در اینجا، از رهگذرِ بازداشتِ نفس از هوایش، چیزهای دیگری را ثابت کرد. و گوید: «و در نفسهای شما آیتهاست آیا نمی‌بینید؟» (۵۱: ۲۱) و گوید: «هر آینه بنماییمشان آیتِ خویش در آفاقِ جهان و در نفْسهای ایشان.» (۴۱: ۵۳) و گوید: «باز شما یکدیگر را می‌کشید» (۲: ۸۵) و گوید: «یا پوشیده دارید در نفْسهاتان» (۲: ۲۳۵) و گوید: «لیکن نفسهای شما در دلهای شما این کارِ ناخوب را آراسته کرد» (۱۲: ۱۸) و همانند آن از روح و حیات سخن می‌گوید. و می‌گوید: «و وی است آن‌که زیاند و میراند». (۲۳: ۸۰) و گوید: «خدای قبض کند جانها را نزدِ مرگِ تنها» (۳۹: ۴۲) و گوید: «خدای گفت ایشان را بمیرید پس زنده کرد ایشان را» (۲: ۲۴۳) و گوید: «بگو که جان بردارد شما را فرشتهٔ مرگ آن‌که بر شما گماشته‌اند» (۳۲: ۱۱) و گوید: «بمیرانید خدای او را صد سال» (۲: ۲۵۹) و گوید: «و بودید شما همه مردگان زنده کرد شما را» (۲: ۲۸) و گوید: «و مپندارید آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان‌اند، بلکه زندگان‌اند نزدِ پروردگارشان» (۳: ۱۶۹) و گوید: «نیست محمد مگر فرستاده‌ای بدرستی که گذشتند از پیشِ او رسولان. اگر او بمیرد یا بکشند او را برخواهید گشت شما بر پاشنه‌های شما؟» (۳: ۱۴۴) پس او را به مردن توصیف کرد پس از اینکه از مرده نامیدن شهیدان نهی کرد و در یادکردِ حواس گوید: «پس تمام کرد صورتِ او را و درآورد در او از آن جانی که آفریدهٔ او بود و بیافرید شما را شنواییها و بیناییها و دلها.» (۳۲: ۹)

در یادکردِ آنچه در اخبار دراین‌باره آمده است

عبدالرحیم‌بن احمد مروزی از عباس‌بن سراج از قتیبة از خالدبن عبدالله از هجری از ابوالاحوص از عبدالله روایت کرد که پیامبر گفت: «جانها، لشکرهایی است از لشکر خدا، هر چه با یکدیگر آشنایی دارد با یکدیگر آرام گیرد و هر چه با یکدیگر آشنایی ندارد نفور گیرد.»

وسفیان ثوری از حبیب بن ابی‌شابت از ابوالطفیل از علی، همانند این روایت را نقل کرده است. وهیثم از ابوبشر از مجاهد از ابن‌عباس روایت کرد که گفت: روانها امری از امر خدایند و خلقی از خلقِ خدای آنها را به صورت آدمیزادگان صورت بخشیده

است، و هرگز فرشته‌ای از آسمان فرود نمی‌آید مگر اینکه همراه او یکی از روحها نیز هست. و ثوری از مسلم از مجاهد روایت کرده است که روح را خوردن و نوشیدن است و دست و پای و سر دارند ولی فرشته نیستند. و روایت شده است که ارواح پاسدارِ فرشتگان‌اند. و ثوری از اسماعیل‌بن ابی‌خالد از ابوصالح روایت کرده است که گفت: ارواح به آدمیان شبیه‌اند ولی آدمی نیستند. و ثوری از ایوب از ابوقلامه روایت کرده است که پیامبر[ص] گفت: چون روح از بدن بیرون رود، چشم او را تعقیب می‌کند آیا نمی‌بینید که چشمش چگونه راه می‌کشد. و در حدیث صفوان بن سُلَیم از پیامبر[ص] روایت شده است که گفت: ارواح مؤمنین را جای در حجره‌ای از حجره‌های بهشت است و از طعام و شراب آنجا می‌خورند و می‌نوشند و از جامه‌های آنجا می‌پوشند و می‌گویند: «پروردگارا! آنچه را به ما وعده کرده‌ای به ما ده و یاران ما را به ما برسان.» و ارواح کافران در حجره‌ای از حجره‌های دوزخ‌اند و از طعام و شراب آنجا می‌خورند و می‌نوشند و از جامه‌های آنجا می‌پوشند و می‌گویند: «پروردگارا! آنچه را به ما وعده کرده‌ای مده و یاران ما را به ما مرسان.» و اعمش از عبدالله‌بن مره از مسروق از عبدالله روایت کرده است که در این آیت: «و مپندارید آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان‌اند بلکه ایشان زندگان‌اند نزدِ خدای ایشان روزی می‌دهند ایشان را. شادان باشند بدانچه داده باشد خدای ایشان را از افزونیِ او. و شادی می‌کنند و مژدگان می‌پذیرند بدان کسهایی که هنوز نرسیده باشند بدیشان از پسِ ایشان که بیم نبود بر ایشان و نه ایشان اندوهگن شوند» (۳: ۱۶۹) گفت: ارواح شهیدان در پرنده‌ای است در بهشت که به هر کجا خواهد پر می‌گشاید. و در قندیلهای آویخته از عرش مأوی می‌گزینند. گفت: و پروردگارِ تو ناگهان بر ایشان ظاهر شود و جویا که آیا بیش از این می‌خواهید تا بر این بیفزاییم و آنان گویند: پروردگارا افزونتر از این چه بخواهیم که ما در بهشتیم و هر کجا خواهیم رویم. پس بار دیگر، ناگهان بر ایشان ظاهر شود و همان سخن را گوید و آنان گویند: آیا روحِ ما را به پیکرهای ما بازمی‌گردانی تا بار دیگر در راه تو کشته شویم؟ و در حدیث جابر آمده است که پیامبر[ص] در سرایِ براءِبن معرور، یادکرد که ارواح گوشت و خرما می‌خورند تا آنگاه که از طعام دست بازداشتند، پس گفت: ارواح مؤمنان پرندگانی سبز است و گفت در پرندگانی سبز در حجره‌ای از حجره‌های بهشت می‌خورند و می‌نوشند و با یکدیگر آشنایی دارند همان‌گونه که در دنیا. و ارواحی نیز هست که در حجره‌هایی از دوزخ است. و آنگاه داستانی دراز در این‌باره یاد کرد. و کعب‌بن مالك روایت کرد که پیامبر خدا گفت: همانا ارواح مؤمنان در پرندگانی سبز است که از درختان بهشت آویخته. و مالك‌بن أَنَس از ابن‌شهاب از عبدالرحمن‌بن کعب‌بن مالك روایت کرده است که پیامبر گفت: «نفسِ

مؤمن پرنده‌ای است که از درخت بهشت می‌آویزد تا آنگاه که خدای تعالی او را به پیکرش بازگرداند؛ روزِ رستاخیز.» و از عبدالله‌بن عمر روایت شده است که ارواح مؤمنان در پرندگانی استَ به‌مانند زرازیر و زرازیر جمع زُرْزُور (سار) است، که با یکدیگر آشنایی می‌دهند و روزی از میوه‌های بهشت دارند. و از سلمان فارسی روایت شده است که گفت: «جانها (ارواح) لشکرهایی از لشکرهای خدایند، پس آنها که از برای خدا باشند با یکدیگر الفت دارند و آنها که از برای جز اوست اختلاف دارند.» و از ابوزبیر از جابر روایت شده است که گفت ما در این سخن می‌گفتیم که هیچ‌کس، پیش از رستاخیز، با پیکرش به درونِ بهشت یا دوزخ درنمی‌آید، بلکه آنچه هست ارواحی است که یا در علیین است یا در سجّین، پس آنگاه که نفوس به‌یکدیگر در پیوندد و هر که در گور است برانگیخته گردد، بازگشتِ ارواح و اجساد به بهشت و دوزخ خواهد بود. و از کلبی از ابوصالح از ابن‌عباس(رض) در این سخن خدای که «و می‌آفرینیم شما را در آنچه شما نمی‌دانید» (۵۶: ۶۱) روایت شده است که گفت: در پرندهٔ سیاهی از دوزخ. و خیثمة‌بن سلیمان قرشی در طرابلس بر من قرائت کرد از عبدالجبّاربن العلاءِ از سفیان ثوری از فرات‌بن الفرات از ابوطفیل از علی(ع) که گفت: «دو درّه شکافته شده است درّهٔ احقاف و درّه‌ای در حضرموت که آن را برهوت می‌خوانند که نشیمنِ ارواحِ کافران است.» و سفیان از ابان‌بن تغلب از مردی روایت کرد که گفت: شبیَ در برهوت خفتم و چنان می‌نمود که گویی حشرِ ارواحِ مردمان است و آنان می‌گفتند: «ای دومه! ای دومه!» و گفت از یکی از اهل کتاب شَنیدم که دومه فرشتهٔ موکل بر ارواح کافران است.

و از ابوامامه روایت شده است که گفت: ارواحِ مؤمنان در بیت‌المقدس گرد می‌آیند. و پیامبر(ص) کشته‌شدگان بدر را در چاه آواز داد. گفتند: آیا کسانی را آواز می‌دهی که مُرده‌اند؟ گفت: «شما شنواتر از ایشان نیستید. امّا آنها نمی‌توانند پاسخ مرا بدهند.» و پیامبر(ص) گفت: شکستن استخوان مؤمن مرده، همچون شکستنِ استخوان اوست به هنگامِ زندگی. و در غزوه‌های مسلمانان، از اَخبار متواتر است که چَون یکی از کافران کشته می‌شد، می‌گفتند: خدای روحش را شتابان به دوزخ برد. و چون مؤمنی شهید می‌شد می‌گفتند: خدای شتابان روح او را به بهشت برد. وابان از عباس از انس(رض) روایت کرد که پیامبر(ص) گفت: اعمال شما را بر نزدیکانتان عرضه می‌دارند، اگر اعمال شما نیك باشد آنان شاد می‌شوند و اگر بد باشد آن را ناخوش می‌دارند. و روح مؤمن، ارواح مؤمنان را دیدار می‌کند و می‌گویند: این دوست را رها کنید تا بیاساید که از رنجی سخت به‌در آمده است. سپس می‌پرسند که فلان مرد چه کرد و فلان زن چه کرد؟ آیا فلان مرد ازدواج کرد یا فلان زن ازدواج کرد؟ پس اگر بگوید او قبل از من درگذشته است آیا نزدِ شما نیامده

است، همه گویند: «ما خدا راییم و ما واسویِ او واگردندگانیم» (۲: ۱۵۶)، او را به نزدِ مادرش «هاویه[1]» بُرده‌اند. چه بد مادری و چه بد فرزندی! و ابنِ عُیَیْنَه از عمروبن دینار از عبیدبن عُمیر روایت کرد که گفت: مُردگان اخبار را دنبال میَ‌کنند چون مرده‌ای نزدِ ایشان برند، بدو گویند: فلان مرد چه کرد و فلان زن چه کرد؟ و او می‌گوید: آیا نزدِ شما نیامده است؟ پس گویند: «ما خدا راییم و ما واسویِ او واگردندگانیم»، او را به راهی جز راهِ ما بُرده‌اند. و در روایتِ عبدالله‌بنِ عمر آمده است که ارواح را به فاصلهٔ یك روز راه پذیرا می‌شوند و هیچ یك از ایشان آن دیگری را هرگز نمی‌بیند. و روایت کرده‌اند که در روزهای دوشنبه و پنجشنبه اعمال را بر خدای عرضه می‌دارند و روز جمعه بر نزدیکان و خویشان، پس تقویٰ ِ خدا پیشه کنید و با مردگانتان بدرفتاری مکنید. و زیدبن اسلم از ابوهریره روایت کرده است که با دوستی از سرِ گوری می‌گذشتند. ابوهریره بدو گفت: «سلام کن». آن مرد گفت: «بر گوری سلام کنم؟» ابوهریره گفت: «اگر در دنیا روزی تو را دیده باشد، اینك تو را می‌شناسد.» و روایت کرده است که فرزندِ مؤمن، در گور، مادام که گورش را به گِل نگرفته‌اند، صدای اذان را می‌شنود. و پیامبر(ص) بر گورستان بقیع برگذشت و گفت: «سلام بر شما، مردمی از سرزمینِ قومی مؤمن. و ما نیز ان‌شاءِالله به شما خواهیم پیوست.» و چون عثمان‌بن مظعون را ـ که نخستین کس از مهاجرین بود و در مدینه درگذشت ـ به‌خاك سپردند، پیامبر(ص) گفت: «بیرون شدی از این جهان، بی‌آنکه چیزی از آن با خویش داشته باشی.» و کسی را که نمی‌فهمد روا نیست مخاطب قرار دادن. و چون بیماریِ مرگ پیامبر فرازرسید، شبانه، با ابو مُوَیهبه، بیرون آمد و در میان گورستان ایستاد و گفت: «مبارك باد بر شما آنچه در آنید، از آنچه مردم درآنند. فتنه‌ها، همچون پاره‌های شب تاریك، روی‌آور شده‌اند.» و در روایتِ مجاهد از ابن‌عباس(رض) آمده است در آیهٔ «و مپندارید آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان‌اند بلکه ایشان زندگان‌اند نزدِ خدای ایشان، روزی می‌دهند ایشان را» (۳: ۱۶۹) تا آخر آیه؛ گفت: «ارواح شهیدان بر کنارِ بارق که رودخانه‌ای است بر درِ بهشت جای دارند[2] و از میوه‌های آن می‌خورند و از آب آن می‌آشامند واز بویهای خوش آن استنشاق می‌کنند و با این‌همه در بهشت نیستند.» همهٔ این اخبار و آنچه بدینها ماند، نزدِ کسی است که بر آن است بهشت امروز هنوز، آفریده نشده است و جز در آینده موجود نخواهد شد. و کسانی هستند که معتقدند رواست خداوند، بجز بهشتِ موعود، از برای ارواح بهشتی ایجاد کند تا در

۱) این برداشت، بنابر یکی از تفاسیرِ «اُمّه هاویه» (۱۰۱: ۹) است، که در آن ام به‌معنی مادر است.
۲) مراجعه شود به، معجم‌*البلدان*، ج ۱، ص ۳۲۰، ذیل بارق.

نعیم آن باشند و همچنین دوزخی. و این برهانی است از برای آنان، که هم‌اکنون بهشت و دوزخ را موجود می‌دانند.

* در یادکردِ آنچه در قرآن و حدیث دلالت بر احوال ارواح دارد

خدای تعالی گوید: «آن روز که بایستند روح و فرشتگان صفی.» (۷۸: ۳۸) حسن گوید: منظور از روح خلقی است که صاحب روح‌اند. و بعضی گفته‌اند آفریدگانی هستند بیشتر از فرشتگان. خدای تعالی گوید: «آتش دوزخ است که عرضه می‌کنند آنان را بر آن بامداد و شبانگاه، و چون روز قیامت بود، گویند: در آرید قوم فرعون را سخت‌ترین عذابی.» (۴۰: ۴۶) پس خبر داد که ارواح ایشان، پیش از آنکه به آتش دوزخ درآیند، بر آتش عرضه می‌شوند. و در موردِ کسی که در سورهٔ یاسین بدو اشارت رفته است آمده: «او را گفتند در رود در بهشت، گفت: ای کاشکی گروهِ من بدانند.» (۳۶: ۲۷) و این سخن را جز روحِ او نگفت، چرا که پیکر او در برابر ایشان افتاده بود. و خدای تعالی گفت: «حقّا که نامهٔ و نام نیکان در علیّین است.» (۸۳: ۱۷) «حقّا که نامه و نام بدکاران در سجّین است.» (۸۳: ۷) بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند که منظور از آن ارواحِ ایشان است. و خدای تعالی گوید: «بدرستی که آنان که به‌دروغ داشتند نشانهای ما و گردن‌کشی کردند از آن، وانگشایند ایشان را درهای آسمان و نشوند در بهشت.» (۷: ۴۰) و سری از براءِ بن عازب روایت کرده است که چون فرشتگان ارواحِ مؤمنان را قبض کنند، آن را به آسمانها برند. پس چون بر هر فرشته‌ای گذر یابند، فرشتگان گویند: بوی خوشی است که از نفسی خوش برخاسته است، تا بدانجا رسند که خدای خواسته است و آنگاه سجده کند. و روح کافران را چون قبض کنند به سوی آسمان برند، اما درهای آسمان از بهر آن گشوده نگردد و فرشتگان گویند: روحی خبیث است که از نفس خبیث برآمده است، پس آن را به سجّین بازگردانند. و این داستانی دراز دارد. و خدای تعالی گوید: «بنگریست بر ایشان آسمان و زمین.» (۴۴: ۲۹) گوید از برای هر مؤمنی، در آسمان، دو در است: دری که از آن روزی او وارد می‌شود و دری که دانشِ او از آن دَر بالا می‌رود و روحِ او. پس چون مؤمن بمیرد آن دَر بسته شود. پس آسمان و زمین بر او بگریند. و خدای تعالی گوید: «خداست که بردارد جانها را هنگامِ مرگِ آن و برگیرد جانِ آن تن که نمرده باشد در خواب. پس نگاه دارد جانِ آن کسهایی که تقدیر کرده است بر ایشان مرگ را و بازفرستد جانهای زندگان تا اجلِ و زمان‌زدِ نامبرده.» (۳۹: ۴۲) و کلبی از ابوصالح از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که آدمی چون بمیرد، خدای قبض روح او کند و نفس او را بازگذارد،

چرا که نفس پیوسته به روح است و چون خدای آهنگِ قبضِ روحِ او کند از برای مرگ، نفسش را نیز با روحِ او قبض کند و آنگاه بمیرد. و چون خدای خواهد او را برانگیزاند روحش را بدو بازگرداند. و پیامبر(ص) چون به بستر رفتی، گفتی: «بار خدایا به نام تو پهلو بر بستر نهادم و به نام تو برمی‌گیرم. اگر نفسِ من برگرفتی، بر او ببخشای و اگر رهایش کردی پاسِ آن می‌دار بدانچه صالحان را پاس می‌دارند.» و چون از خواب برخاستی گفتی: «حمد خدای را، که از پس مرگ، مرا زنده گردانید و بازگشت به سوی اوست.» و ابن‌جُریج از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که گفت: «در فرزند آدم نفسی است و روحی. پیوند آنها، چون پیوند خورشید است به نور. نفس،آن است که عقل و تمیز بدان بسته است و روح آن است که یقین و پویایی بدوست. چون بنده به‌خواب رود خدای نفس و روح او را از او بازگیرد. » مجاهدگوید: روح، در خواب، نزدِ آدمی بازمی‌گردد، اگر اجلش نرسیده باشد، آدمی بیدار می‌شود و اگر اجلش رسیده باشد هر دو می‌روند. و حصیف از عکرمه از ابن‌عباس روایت کرده است که گفت: هر نفسی را سببی است که در آن جریان می‌یابد، چون مرگ بر او شبیخون زند، برخیزد چنانکه آن سبب منقطع گردد وآن که نمیرد، نفسش بازمی‌گردد. و از علی(ع) روایت شده است که گفت: «چون آدمی به خواب رود، روح او همچون رشته‌ای کشیده شود که پاره‌ای از آن در وجود آدمی است و بدان تنفّس می‌کند و پاره‌های دیگر آن به ارواح مردگان می‌آمیزد و با آنهاست تا آنگاه که بیدار گردد و بدو بازگردد.» و ابن‌عجلان از سالم از پدرش روایت کرده است که عمر(رض) به علی گفت: «ای ابوالحسن! گاه باشد که بیدار خواب شوم و در رنج افتم. از سه چیز از تو می‌پرسم.» پرسید: «وان سه چیز چیست؟» گفت: «یکی آنکه آدمی، کسی را دوست می‌دارد و هیچ نیکی از او ندیده است و کسی را دشمن می‌دارد بی‌آنکه ازو بدی دیده باشد.» علی گفت: «آری پیامبر(ص) گفت: ارواح لشکرهایی از لشکرهای خدایند با یکدیگر دیدار می‌کنند و یکدیگر را می‌بویند، آنها که همدگر را بشناسند الفت می‌گیرند و آنها که نشناسند مختلف می‌شوند.» عمر گفت: «گاه باشد که آدمی در سخن است، ناگاه او را فراموشی دست می‌دهد، در همان حال که فراموش کرده است، ناگهان به یادش می‌آید.» علی گفت: «از پیامبر(ص) شنیدم که می‌گفت: هیچ دلی نیست مگر اینکه آن را ابری است به‌مانند ابر بر ماه که در همان زمان که ماه می‌تابد ناگاه ابر بر او چیره می‌شود، و آدمی را بدین‌گونه، فراموشی دست می‌دهد و چون ابر به یك‌سوی شود به‌یاد می‌آورد.» عمر گفت: «آدمی، خواب می‌بیند. گاه باشد که آن خواب بازمی‌خواند و گاه بازنمی‌خواند.» گفت: «از پیامبر(ص) شنیدم که می‌گفت: هیچ بنده و کنیزی نیست که به خواب رود و خواب او را در رباید مگر آنکه روحش به عرش بر شود. آن‌که در فروتر از

عرش بیدار نشود، رؤیایش رؤیای صادقه است و آن‌که در فروتر از عرش بیدار شود رؤیایش رؤیای کاذبه.»

* در یادکردِ سخنِ اهلِ زبان دربارهٔ روح و نفس و حیات

گاهی هست که ذات و عین یك چیز را ـ هر چه باشد از جسم و عَرَض و جوهر و جز آن ـ نَفْس می‌خوانند، پس می‌گویند: نَفْسِ این چوب و نَفْسِ زمین و نَفْسِ آسمان و نَفْسِ سخن و نفسِ حرکت. خدای تعالی گوید: «و برگزیدم تو را از برای نفسِ خود.» (۲۰: ۴۱) و گوید: «تو مطّلعی بر نَفْسِ (سِرِّ) من و من مطّلع نیستم بر نَفْسِ تو (بر سرّ یزدانی)» (۵: ۱۱۶).

و همّت را نیز نَفس می‌خوانند و می‌گویند: فلان را نَفْس (همت) هست و فلان را نَفْس نیست یا نفسش (همتش) بر فلان کار بلندی دارد، همان‌گونه که می‌گویند همتش بلند است. همچنین طمع و حرص و مراد را نیز نفس گویند. شاعر گوید:

و هر گاه که با نفس سخن گفتی او را دروغزن، می‌دان.

و گوید:

چندان که نفس را میدان دهی، بیشتر از تو می‌خواهد/ و چون اندکی او را دهی، بدان اندك خرسند شود.

و گوید:

نفسِ «طمع» و نفسِ «ترس» رای‌زدن آغاز کردند/ یکی می‌گفت: آری و آن دیگری نه/ پس آنگاه نفسِ «حرص» که طمع دوخته بود/ او را دلیر کرد و آن نفسِ دیگر او را از مرگ برحذر داشت.

پس بدینگونه ترس و دلیری را، نفس خوانده است. همچنین خون را نفس خوانده‌اند. و به همین جهت گفته‌اند که حشرات را نفسِ سائله (خونِ جاری) است و از همین جاست نفاس زن که خونی است از او جاری. و خداوندانِ چشم‌زخم را [خداوندان][1] نَفْس نیز خوانده‌اند. و گفته‌اند از آن روی نَفَس را نفس خوانده‌اند که تنفس می‌کند و از قلب (دل) نیز به نفس تعبیر شده است، همان‌گونه که خدای تعالی گوید: «پنهان داشت یوسف این سخن را در نفسِ (دلِ) خویش.» (۱۲: ۷۷) و گوید: «یا پوشیده دارید در نَفْسها (دلها)تان.» (۲: ۲۳۵) این وجوه که یاد کردیم همه ویژهٔ نَفْس است و روح را با نَفس در

۱) متن: «ویسمی اصحابُ العینِ [اصحاب] النفس» اصحاب دوم افزودهٔ ماست.

اینها شرکت نیست، مگر در یك حالت، حالتِ مرگ، که می‌گویند: نفسِ او بیرون رفت و روحِ او بیرون رفت، شاعر گوید:

تو را خشم آور و فریادگر خواندند ولی تو/ هرگز بر دشمنی خشم نگرفتی و فریاد برنکشیدی، ولی بادوستان‌چنین کردی/ «رحمان» روحِ تو را زنده نگاه مداراد و روحت،/ در جمعِ ارواح مباد، آنگاه که به‌خاك سپرده می‌شوی.

و ابوزید انصاری این شعر را برخوانده است:

مردمان گرد آمدند و گفتند: جشن است و ولیمه/ پس آنگاه چشمی شکافته شد و نَفْسی بیرون ریخت.

و دربارهٔ روح، اختلاف کرده‌اند. ابن‌دُرَید از ابوحاتم از اصمعی حکایت کرده است که در حدیث آمده است: از برای هر آدمیی نفسی است و روحی. نفس می‌میرد، اما روح را چنین و چنان خواهند کرد. عرب باد و آسایش و دمیدن را روح می‌خوانند. و ذوالرمه گوید:

پس بدو گفتم آن را به سویِ خویش بردار/ و با دمیدنِ (روحِ) خویش او را زندگی بخش و بر آن هیزم بیفزای.

و هوا را روح می‌نامند و فرشته را روح و وحی را روح و هر چه لطیف است و سبك و بالارونده روح. و در مورد حیوانات گفته می‌شود که ذاتِ ارواح‌اند. و می‌گویند: فلان کس سبك روح است و فلان سنگین‌روح، اگر بر دلها سبك باشند یا سنگین. و بر هر چه روییدنی است و نیز بر فرشتگان و پریان، روحانیان اطلاق می‌شود. ارواح باقی می‌مانند و نفوس می‌میرند و باقی نمی‌مانند.

امّا زندگی، چیزی است که ضدمرگ است، چون فرارسد، مرگ از میان برمی‌خیزد. و بر روی هم، حیات، بر هر موجودِ بالندهٔ حساس و متحرك، از صاحبانِ ارواح و جُز آنها، اطلاق می‌شود. آیا بدین سخن خدای تعالی نمی‌نگری که گوید: «زنده کنیم به وی زمین را بعد آنك مرده گشته.» (۳۵: ۹) که از برای زمین حیاتی قرار داده است، به‌هنگام فرود آمدنِ باران. و گوید: «بیرون می‌آرد مرده از زنده.» (۶: ۵۹) بعضی گفته‌اند منظور از آن به‌وجود آوردن فرزند است از نطفه و پرنده از بیضه و نخل از هسته. و از آن روی که در نخل نیرویی از حیات هست، زنده خوانده شده است. پس خدای تعالی خویش را به‌زندگی توصیف کرده است و گفته: «اوست زنده» (۲: ۲۵۵) و روا نیست که گفته شود خدای تعالی صاحبِ روح است و صاحبِ نفس. زیرا زندگی عامتر و والاتر است، و گفته می‌شود: «روحی زنده» و می‌گویند: «بدین کار، روحِ مرا زنده کردی.» و هر چیز را که دوام و بقایی باشد زنده می‌خوانند، چنانکه شعر را سخنِ زنده می‌خوانند، چرا

که باقی است و بر زبانها جاری.

و دربارهٔ مکان روح و نفس و حیات، در بدن، اختلاف کرده‌اند که آیا هر کدام از آنها را محلی است جداگانه، یا همگی متداخل‌اند یا برخی به برخی پیوسته. و کدام‌یك تابع است و کدام یك متبوع. و هر چه می‌نگرم، چاره‌ای جز این نمی‌بینم که آنچه را در این باب موردِ نیاز است، در کتابی به‌نام کتاب النفس و الروح گردآوری کنم، چرا که من دراین‌باره به درازی سخن گفتم، و اختصار و ایجاز دراین‌باره سودمند نیست، و این خود خلاف آن چیزی است که در آغاز کتاب بر خویش شرط کردم و این بابی است که سخن گفتن دربارهٔ آن روا نیست اگر چه به درازا کشد.

امّا مرگ، سکونی است دایم و افسردگیی که از بریده شدن حیات و رفتن روح حاصل می‌شود. و خدای تعالی جوامد را موات خوانده است، از جهتِ فقدان رشد و حرکت و گفته‌اند: خواب برادرِ مرگ است. و چیزی را که فراموش شده است و از یادها رفته مرده می‌خوانند و از بعضی شنیدم که می‌خواند:

خوابِ خردمند به اندازه است/ مرتبتش باشد از این قبیل/ خواب بود مرگی کوتاه و باز،/ مرگ بود، زینسان خوابی طویل.

و در تورات آمده است که فقر [مرگِ] اکبر است. و در تأویلِ قرآن، کافر، مرده است و جاهل مرده است.

در یادکردِ آنچه از اهل کتاب، دربارهٔ ارواح آمده است

بعضی از یهودیان بر آنند که ارواحِ خلایق، به‌گونهٔ آتش یا شعاع خورشید در وقت طلوع و غروبش، در هوا، پیوسته است و فرشتهٔ مرگ را شمشیری است که هرکه را خواهد قبض‌روح کند، آن رشته را با شمشیرش می‌برد. و استدلال ایشان به سخن شموییل است، در کتابش، آنجا که گوید: «خدای مرگ را بر بنی‌اسرائیل گماشت و گروهِ بسیاری از ایشان مردند. پس داود و پیرانِ بنی‌اسرائیل بیرون آمدند. و داود فرشتهٔ مرگ را دید که در نزدیكِ اورشلیم ایستاده است و بر شمشیر خویش تکیه داده است. داود از پروردگار خویش خواست که شمشیر را از ایشان بردارد. پس دید که آن فرشته شمشیر خویش را در نیام نهاد و مرگ آرام گرفت.»

گروه دیگری از یهود، بر آنند که روانِ نیکان و صدیقان چون از تن برآید به فردوس می‌رود زیر درختِ زندگی و روان تباهکاران و بدکاران به تاریکنای زمین. و روانِ آنان که میانِ این‌دو گروه باشند به‌هوا می‌رود.

گروهی دیگر برآنند که خدای هیچ‌کس را موکل بر قبض روحِ خلایق نکرده است ولیکن هنگامی که جسم انسان بپژمرد و اندامهای آن ناتوان شود، روح آن را ترك می‌کند، پس آنگاه، روان نیکان به همان‌جا می‌رود که از آنجا آمده است و روان بدان به تاریکنای زمین می‌رود. گویند: هم بدان‌گونه که وارد شدن ارواح به تن بی مداخلهٔ کسی بوده است، پس چون تن از پذیرش قوای نفس سر باز زند بی‌آنکه کسی آنها را خارج کند، خود، خارج می‌شوند.

بسیاری از یهود برآنند که روان صدیقان و صالحان را، چون از تن برآید، در همیانی نهند و بگذارند تا به‌روز قیامت. و روان عاصیان و بدکاران، چون از تن برآید، در تاریکنای زمین بماند، تا روز رستاخیز. و استدلال ایشان به گفتهٔ سلیمان بن داود است در کتابش که «نگاه‌دارش تا بازگردد تن‌ها به خاك و روانها به پروردگاری که آن روانها را بخشیده است.» و در همین کتاب گوید: «هرکس از شما داناست، داند که روان فرزندانِ آدمی به هوا و بلندی صعود می‌کند و روان آنان که به جنبندگان همانندند، به فروترجای زمین نازل می‌شود.» و به‌سخن ابیغایل نَبیّه، که در کتابِ شموییل آمده است، استدلال کرده‌اند، آنجا که به داود می‌گوید: «روانِ سرورِ من داود در همیانی است و روان دشمنان او را به فلاخن کنند و پرتاب کنند.» و بعضی از ایشان برآنند که روح، از چیزهایی است که در آغاز آفریده شده است. و از بعضی از علمای امّت روایت شدیم که نخست آفریده روح است.

و روایت شده‌ایم که آفرینش روانها به چهارهزار سال پیش از آفرینش تن‌ها بوده است. و خدای داناتر است.

و در روایت عکرمه از ابن‌عباس(رض) از پیامبر(ص) آمده است که گفت: خصومت باقی خواهد بود تا آنگاه که در روز رستاخیز، تن و روان، جنگ و داوری کنند. پس روان گوید: پروردگارا، من به‌مانند بادی بودم اگر تن نبود و تن گوید: پروردگارا! من به‌مانند شاخه‌ای خشك و افتاده بودم اگر روان نبود. پس داستان آن نابینا و شَل[1] درحق ایشان گفته خواهد شد.

در یادکردِ مقالاتِ دیگر اُمّتها دربارهٔ تن و جان

عرب را عقیده آن بوده است که روانِ مرده از گورش به‌در می‌آید و به «هامه»‌ای

۱) منظور داستان کور و شلی است که کور آن شل را به‌دوش گرفت و به‌دزدی رفتند.

بدل می‌شود که شیون می‌زند و می‌گوید: «مرا بنوشانید، مرا بنوشانید!» و ذوالاصبعِ عَدوانی در این باره می‌گوید:

ای عمرو! اگر از بدگویی و دشنام من دم فرو نبندی / چندانت بزنم که آن «هامه» بگوید: «مرا بنوشانید!»

و گوید:

مرگ را بر ایشان فرمانروا کرد / پس ایشان اینک به گونهٔ «هام» در «صدایِ» گور زاران‌اند.

و ابوالغموص گفته است:

ای پیامگزار! آیا تو خبر می‌دهی که ما زنده خواهیم شد / چه‌گونه «صدا»ها و «هام»ها دیگربار زنده شوند؟

پیامبر(ص) گفت: هیچ «عَدوی» و «هامه» و «صَفَر»[1] ی وجود ندارد. و از همین عقیدهٔ عرب سرچشمه گرفته است اینکه ازبرای مردگان آب طلب می‌کرده‌اند.

امّا در میان اهل هند اعتقادِ به بازگشتِ ارواحِ مردگان، به سینه‌هاشان، امری است ظاهر و آشکار. و بر آنند که ارواح مردگان با ایشان سخن می‌گویند و از ایشان می‌پرسند.

امّا ایرانیان: ایّامِ فروردجان (فروردگان) در نزدِ ایشان ایّامِ بازگشتِ ارواحِ مردگان است. پس ایشان، طعامهایِ گوناگون فراهم می‌کنند و در سرایها[2] بوی خوش می‌پراکنند و گل و ریحان می‌گسترند و برآنند که ارواحِ مردگان را بهره جز از بوی طعام نیست.

مسلمانان روایت کرده‌اند که مرده سخن و گریهٔ خانوادهٔ خویش را می‌شنود و در گور از او پرسش می‌شود و او صدای کفشها را می‌شنود. و از حذیفه روایت شده است که گفت: به‌هنگامِ شستشوی تنِ مرده، روانش در دستِ فرشتگان است و چون او را در گور نهند، روح بدو بازگردانده می‌شود.

و روایت کرده‌اند که مُرده را چون در گور نهند، اگر درستکار باشد گوید: «در کارِ من شتاب کنید، در کارِ من شتاب کنید!» و اگر از نیکان نباشد گوید: «در کارِ من شتاب

۱) مناوی در تفسیر این حدیث گوید: «عدوی، یعنی سرایتِ بیماری، از بیمار به غیرِ او (که اهل طبایع بدان عقیده دارند) و صَفَر یعنی ماهِ صفر (به‌اعتبارِ تغییراتی که در تقویم (نسیء) می‌داده‌اند یا به‌اعتبارِ عقیده به خطرناک‌بودنِ این ماه) و هامه (جانوری که از سرِ مقتول بیرون می‌آید یا از خون او برمی‌دمد و خونخواهی طلب می‌کند) وجود ندارد.» قابل یادآوری است که در باب سرایتِ بیماری حدیثی خلافِ آن را هم نقل کرده است، مراجعه شود به *فیض القدیر*، ج ۶، ص ۴۳۳.

۲) متن: المباذل، که در آن‌صورت یعنی جامه‌های فرسوده، یعنی در لباسهای کهنه‌شان بویِ خوش و بخور می‌نهند؛ ما المنازل را ترجیح دادیم.

مکنید که نمی‌دانید مرا به چه‌چیزی می‌سپارید.» و از پیامبر(ص) روایت کرده‌اند که چون فرزندش ابراهیم(ع) درگذشت گفت: «گنجشکی از گنجشکهای بهشت است.» و اینها همه دلیل است بر زندگی روح و بقای آن پس از نفس. و مردمان، همگان، بر مردگان خویش زاری می‌کنند و ایشان را ندا می‌کنند و مخاطب قرار می‌دهند، و اگر زندگی ارواح اصلی استوار نمی‌داشت، بر این کار اجماع نمی‌کردند. و این را نباید با مخاطب قرار دادن اطلال و دمن که ویژهٔ عرب است یکی دانست، زیرا این یک امر عام است در میان همه امتها.

* در یادکردِ اختلاف نُظّار اهل اسلام دربارهٔ نفس و روح

بعضی از ایشان گویند: نَفْس جسمی است لطیف که مساحتش به‌اندازهٔ مساحتِ بدن است، به همان طول و عرض و عمق. و پاره‌هایی از آن در پاره‌هایی دیگر تداخل دارد، و همه در هم. و استدلال ایشان این است که همه اجزایِ نفس، در همه اجزای تن قرار دارد، و هرگاه که جزئی از اجزای بَدن را قطع کنی، دردِ خاص خود را دارد و اگر نفس نبود این درد نبود.

و معمر گوید: نفس وجود دارد ولی مساحتی ندارد و جسم نیست و طول و عرض و عمق ندارد. و حالِّ در مکانها نیست. و جایها بر آن احاطه ندارند. و گاه، در کاربُردِ مجازیِ زبان، می‌گویند: کارِ نفس، در بدن، تدبیر و ایجادِ کارهاست. و نمی‌گویند: نفس، بدن است در حرکت و سکون. چرا که حرکت و سکون بر هر چیزی که دارای مساحت و جسم باشد رواست. به‌اعتبار احتوایی که بر مکان دارد. و رواست که از جایی به جایی انتقال یابد. و انتقالِ یک‌چیز، در یکی از دو حال امکان دارد: یا به جسمی که جسم را از جایی به جایی بردارد.

[.....][1] و چون جسم نباشد، بَرشدن و فرود آمدن امکان ندارد.

و ابراهیم نظّام گوید: روح عبارت است از *زندگیِ مشابک* به این جسم و هشام بن‌الحکم گوید: روح نوری از نورهاست و تن موات است. و ابن روندی گوید: روح عَرَض است و انسان مجموعه‌ای از عَرَضهاست. و بعضی از ایشان برآنند که روح همان جزء لایتجزّاست که در لامکان است.

باز ایشان اختلاف کرده‌اند بر سرِ اینکه انسانِ مکلّف که پاداش و کیفر خواهد دید

۱) متن افتادگی دارد.

کیست و چیست؟

بشر بن‌المعتمر و هشام بن‌الحکم و ابوالهُذَیل علّاف و ابوالحسین خیاط گفته‌اند: انسانِ مکلف همان روح است به‌همراه پیکر او که به‌چشم می‌آید. و ابراهیم نظام گوید: انسان، همان روح است و روح عبارت است از زندگی مشابهِ به این جسم. زیرا که جز این هیچ نیست. و احمدبن یحیی گوید: انسان عبارت است ازمقدار روحی که در قلب است. و بعضی از ایشان گفته‌اند: انسان جوهری است میانِ دو جوهر. بر روی‌هم حاصلِ سخن ایشان دو قول است: یکی آنکه انسان تنها روح است و دیگری آنکه روح است و جسم. آنان که گفته‌اند تنها روح است استدلالشان به این آیت است که «تا گوید نَفْسی: ای دریغا تقصیر کردیم درحق خداوندِ خلقان» (۵۶:۳۹) و «ای نَفْسِ آرامیده» (۲۷:۸۹) پس هرگونه خطابی که هست مخاطبِ آن نفس است که همان روح باشد و دگر هیچ. و مخالفان ایشان استدلال کرده‌اند به سَخن خدای‌تعالی که «آفریدیم آدمی را از آب پشتِ آخته از کالبدی که اصلِ وی از گِل ساخته» (۱۲:۲۳) تا آخر آیه، که خبر داده اَست که انسان همان آفریده استَ که قابل رؤیت است.

و اختلاف کرده‌اند که آیا مُرده، پس از جدا شدن روح از پیکرش، چیزی را احساس می‌کند یا نه؟ اختلاف دیگر در این است که آیا این روح اوست که احساس می‌کند یا جسمِ او؟ یا روح و جسم باهم؟ بعضی انکار کرده‌اند که مرده، تا روز رستاخیز، چیزی احساس کَند. و به سخن ایشان در رستاخیز استدلال کرده‌اند که «ای وای بر ما! کی برانگیخت از این خوابگاه ما را؟» (۵۲:۳۶) و به این سخن خدای که «و کافر گوید کاشکی من خاك گشتمی» (۴۰:۷۸) و بعضی گفته‌اند روح اوست که احساس می‌کند به دلیل این آیت که «آن آتشی است که عرضه کرده می‌شوند بر وی بامداد و شبانگاهان» (۴۰: ۴۶) و دیگر آیاتی که دربارهٔ شهیدان آنها را نقل کردیم و نیز اخباری که پیش از این روایت کردیم.

ابن روندی گوید: بدن است که احساس می‌کند و روح عَرَضی است که باطل شده است. و گوید: مُرده دونوع علم دارد و یك‌نوع احساس. و گوید: اگر نه چنین بودی، آنگاه که احساس مردگی می‌کرد، علم بدان نمی‌داشت. و استدلال کرده است به خبری که روایت کرده‌اند که مُرده بر روی تابوت زاریِ خاندان خویش را می‌شنود.

* [مناظرهٔ نظّام و هشام‌بن الحکم]

این مناظره‌ای است که میان نظّام و هشام بن‌الحکم روی داده است:

نظام از هشام پرسید: از چه‌روی بر آنی که روح چون کاربُردِ جَسَد را پایان دهد، بازمی‌گردد، و فی‌نفسه، اشخاص و اشکال را، به نیروی روحی، ادراك می‌کند؟

هشام گفت: زیرا روح جسم نیست تا تضاد در آن راه یابد، تضادی که یکی از دوسویِ آن ادراك را زایل می‌کند که همان سکون باشد.

نظام گفت: پس اگر، به گفتهٔ تو، جسم نیست و تضاد در آن راه ندارد، پس چیزی را که در حضور او نیست چگونه ادراك می‌کند؟

هشام گفت: به‌نیروی انبساط و برشدنِ آن بر سترات (پنهانیها) و اینکه این نیرو اشیاء را توهّماً و تقدیراً، جداجدا، اگر وجود داشته باشند، ادراك نمی‌کند، بلکه ازطریق لمس و حس، باهم، ادراك می‌کند.

نظّام گفت: آیا توهّم و تقدیر، موجب ایجادِ شیء و حضور آن می‌شود؟

هشام گفت: اگر منظور تو چیزی اَست که موجب مشاهده است ـ و آن را اگرچه توصیف کنی باز ادراك است ـ آری.

نظّام گفت: اگر موجب ایجادِ شیء و حضور آن می‌شود، اگرچه آن را توصیف کنی ادراك است، پس چرا نیازمندِ آلتِ حِسّ است برای ادراك؟

هشام گفت: آری، تا ادراكِ مائیّت و ادراكِ صفت، در وهم و تقدیر و در مشاهده و عیان، جمعاً برای او حاصل شود.

نظّام گفت: چرا نیازمند این باشد، با اینکه او بدون آلتِ حس، ادراك چیزی را که دریافته است طلب می‌کند؟

هشام گفت: تا هیأتِ ماهیّتِ آن را در اعلان به توصیف، بداند. و هیأت چنانکه دانسته است در ضمیر است توهّماً و تقدیراً.

نظّام گفت: آیا علمِ او به ماهیّتِ چیزی بر علمِ مافی‌الضمیر او می‌افزاید؟

هشام گفت: آری. می‌افزاید. زیرا ادراك به حواس، اوّلی است و ادراك به توهّم ثانوی. زیرا کسی که طولی را هرگز ندیده است آن را توهم نمی‌تواند بکند تا آنگاه که در ضمیرِ او متصور شود. پس آنگاه که آن را دید و بعد از نظرش غایب شد، در ضمیرِ او حاضَر است و قائم بر ادراكِ روح است آنگاه که استعمال حواس را ترك کند[1].

۱) گویا متن افتادگی دارد.

* [مناظرهٔ دوم]

این مناظره‌ای دیگر است، میانِ کسی که معتقد است که وجود روح در بدن به‌معنیِ تدبیر و ایجاد افعال است نه به‌معنی اینکه در آن حلول کند و ساکن شود:

بدیشان گفته شده است خبر دهید ما را از حالِ بدن، آنگاه که اندامی از آن قطع گردد، آیا چیزی از روح هم قطع شده است؟

گویند: نه. ولیکن جزئی از روح که در دست ـ که بریده شده است ـ ساکن بوده است به بازو منتقل می‌شود درست به‌مانندِ خورشید در روزن که چون روزن بسته شود، شعاعِ نافذ خورشید به جنس و شکل اصلیِ خود بازمی‌گردد.

گویند: بنا بر گفتهٔ شما، اگر همهٔ اندامها و جوارح بریده شوند پس باید نیروی روح بیشتر از تک‌تکِ اعضا شود، چرا که در آن جمع آمده‌اند. و اگر روح را مساحتی از طول و عرض و عمق در جسم باشد، و جسم باشد، پس باید او و جسم در یک‌مکان قرار گیرند.

گویند: ما قایل به مداخله و مجاورت هستیم.

* [مناظرهٔ سوم]

این سومین مناظره است و میان نظّام و مخالفانِ او روی داده است:

مخالفـان نظّام بدو گفتند: خبر ده ما را از انسان، آیا دیده می‌شود؟

گفت: آری، گاه باشد که چیزی *معقول*، دیده می‌شود.

گفتند: آیا به‌چشم ادراک می‌شود؟

گفت: آری، شیء معقول به‌چشم دیده می‌شود، همان‌گونه که کسی می‌گوید: «دیوار را دیدم» و جز صفحه‌ای که بر روی آن است ندیده است ویا می‌گوید: «بر میان فلان‌کس شمشیری دیدم» و حال آنکه نیام آن را دیده است ویا می‌گوید: «مرده‌ای دیدم.» ولی پیکرش را دیده است.

گفتند: خبر ده ما را از انسان که چیست؟

گفت: این پرسش از دو بیرون نیست. یا مقصود شما اسم اوست، یا ویژگیهایی که انسان بدانها شناخته می‌شود و حدفاصل او و چیزهای دیگر است. اگر مقصودتان اسم است، این انسان است. و اگر مقصود، ویژگیهای او است، آنها عبارتند از زندگی و مرگ و سخن گفتن و خندیدن.

و گفت: مقصود ما این نیست که او همواره مرده است یا همواره خندان است یا سخنگوی یا زنده، بلکه مقصود این است که از شأن و غریزهٔ اوست که می‌میرد یا از شأن اوست زندگی و خنده، اگرچه نخندد.

گفتند: پس ما را خبر ده از این انسان زنده‌ای که آن را به زندگی توصیف کردی، آیا او همین زندگی است یا چیز دیگری است؟

گفت: من او را توصیف به زندگی کردم، زندگیی که جز اوست. همچنین، چون بمیرد، او را توصیفِ به مردنی کردم که جز اوست. و مرگ و زندگی دو عَرَض‌اند که متضادند. به یکی از آن‌دو زنده است و به‌دیگری مرده.

گفتند: مرگ و زندگی چیست؟

گفت: اما زندگی، معنایی است که به انسان امکان آن را می‌دهد که هرچه را بخواهد بجنباند و آنچه را بخواهد اراده کند، در دایرهٔ اعمالی که رواست بر دست او انجام شود.

گفتند: چه اعمالی است که می‌تواند از انسان باشد؟

گفت: اما آنچه از اعمال انسان به استطاعت است، آنها عبارتند از ارادهٔ استخراج اشیاء و علم و اندیشه و آنچه بدینها ماند. و هر کاری که از او سر زند، به‌طور ناگهانی، و پیش از آن، اراده و تمثیل در آن نداشته باشد، این کار از سَرِ غریزه است.

و گفت: و مرگ برخلاف این است و چون مرگ درآید، همهٔ آنچه را که ذکر کردیم باطل می‌کند، زیرا با فرا رسیدن مرگ، توانایی بر آنچه پیش از آن قادر بر آن بود، ازمیان می‌رود. و چون خدای تعالی او را زنده کند به طَبعِ خود زنده می‌شود و چون او را بمیراند، بمیرد و فعل او به طبع اوست.

و گفت: مرگ فنای انسان نیست، زیرا اگر چنین بود روا نبود که مرگ بر او قائم شود درحالی‌که او بشر است، بلکه مرگ آفتی است که در انسان حلول می‌کند و میان انسان و تدبیر، جدایی می‌افکند.

* [مناظرهٔ چهارم]

این مناظرهٔ چهارم است که میان کسی که روح را جسم می‌داند و کسی که جسم نمی‌داند، روی داده است:

بدیشان گفتند: دلیل شما بر اینکه روح، جسم نیست چیست؟

گفتند: دلیل بر آن این است که اجسام از دوحال بیرون نیستند: یا ساکن‌اند یا

متحرك. و هیچ متحرك و ساکنی وجود ندارد مگر اینکه حرکت و سکون او وابسته به عاملی است از بیرون او. حال اگر انسان جسم باشد، یا ساکن است یا متحرك. حال اگر عامل حرکت و سکون در او، چیزی از نوع خودش باشد، او نیز به عاملی از بیرون نیاز دارد و باید سخن را بدانجا کشانید و عاملی برای حرکت و سکون او، که جسم نباشد، فرض کرد.

گفتند: آیا عَرَضها را در او راه هست؟

گفتند: عَرَضهایی از نوعِ اراده و خشم و علم و شهوت و اَلَم و آنچه بدینها ماند، آری. امّا اعراضی که عبارتند از رنگ و طعم و رایحه، نه. زیرا اگر این روا باشد، روا خواهد بود که چشیده شود و به چشمها دیده شود و در مکان جای گیرد.

گفتند: اگر شما می‌گویید که انسان در مکان نیست و جسم نیست و به طول و عرض و عمق توصیف نمی‌شود، پس شما او را به خدای تعالی تشبیه کرده‌اید.

گفتند: تشبیه در نفیِ عَرَضها و صفات نیست، بلکه تشبیه میان اعیان است و اعراضِ مرکبهٔ در آنها، مثلِ دو مردِ ایستاده که هردو را به ایستاده بودن توصیف می‌کنیم. ایستاده بودنی که جز آنهاست. هرکدام از آنها شبیه آن‌دیگری است در ایستاده بودن. یا یکی از آن‌دو ایستاده است و یکی نشسته. که به‌اعتبارِ اعراضِ مرکبهٔ در ایشان، باهم اختلاف دارند. تشابه در اینجا به‌اعتبار اثبات است نه نفی. و اگر تشابه در نفی باشد انسان، تشبیه‌شده در جزئیت خواهد بود، اگر جزئیت از کلّیت نفی کند و از انسان همین باقی ماند.[1]

* در یادکردِ آراءِ فلاسفه در نفس و روح

بنابر آنچه افلوطرخس در حدّ نفس آورده است: افلاطن بر آن است که «نفس جوهری است عقلی که ذاتِ آن متحرك است». و ارسطاطالیس بر آن است که «نفس، کمالِ جسم طبیعیِ آلیِ زندهٔ بالقّوه است.»[2] و فیثاغورس بر آن است که «نفس عددی

۱) ترجمهٔ دو سطر اخیر از سَرِ ناچاری است و به هیچ‌وجه مرا قانع نمی‌کند. عین عبارت متن چنین است: «ولوكان التشابه يكون في النفي لكانَ الانسان يكون مشبّها للحرته (هوار: للحيزيّه، ما: للجزئيه به قرينهٔ كليت) اذا كان الحرته نفى (هوار: الحيزيّة تنفى) عن الكلية و بقى (هوار: وتنفى، ما: و يبقى) ذلك عن الانسان.»

۲) اصل: «يرى النفس كمال جسم طبيعى الى حى بالقوه» و همین مطلب در اصل *الآراءِالطبیعیه* صفحهٔ ۱۵۷ چنین است: «فيرى ان النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيات بالقوّة» و در *الحاصل* (ص ۱۵۶ حاشیه) جابر بن حیّان: «فيرى ان النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى حى بالقوة»

است که ذات خود را حرکت می‌دهد» و مقصودِ او از عدد عقل است. و تالیس، نفس را «طبیعتی همیشه‌پویا»، می‌داند که خود مایهٔ پویاییِ ذات خویش است. افلوطرخس گوید: و بعضی از ایشان بر آنند که «نفس عبارت استَ از ترکیبِ اسطقساتِ چهارگانه». اما اسقلبیادس[1] پزشك، او، بر آن بوده است که «نفس چیزی استَ که آزمودگیِ حواس و ورزیدگی آن را ایجاد می‌کند».[2] و ایشان را دربارهٔ نفس اختلاف بسیار است که چیست جسم است یا جوهر؟ اجزای آن چه‌مقدار است و جای آن در بدن کجاست؟ و جزء رئیسیِ (اصلی) آن چیست؟ و آیا پس از ترکِ تن، همچنان باقی است یا متلاشی می‌شود؟ چیزهاییَ که خود نشان‌دهندهٔ اختلاف ایشان است بر اثر قصورِ معرفتِ ایشان و ناتوانیِ ایشان از احاطهٔ بر آن.

* در یادکردِ درست‌ترین وجوه دربارهٔ نفس

چنین می‌نماید که روح و نفس معانیی هستند با افعال و اعراض مختلف. هر صاحب‌نفسی صاحب روح و حیات است و هر صاحب روحی صاحب حیات ولیکن هر صاحبِ حیاتی، صاحب روح و نفس نیست، زیرا زمین به گیاه زنده می‌شود ولی صاحبِ روح نیست. و بهایم حیواناتی صاحب‌روح‌اند ولی صاحب نفس نیستند. و انسان را نفس است و روح و حیات. پس تمییز (شناخت) و عقل و فطنت و فهم او ازجانبِ نفْس اوست و زندگی و بقا و رشد او ازجانب روح او، و حسّ و ادراك محسوساتِ او، ازجانبِ حیات اوست. پس آنچه به مرگِ او باطِل می‌شود حیات اوست، و نفس و روحِ او از وی انتقال می‌یابند تا آنگاه که خدای‌تعالی به بعث و حشر فرمان دهد. و در این‌باره چندان اخبار بسیار است که مایهٔ اقناع و کفایت است.

افلاطن، بنابر آنچه از او حکایت کرده‌اند ـ و روایات از او مختلف است ـ گفته است که نفوسی که از تنِ حیوان جدا می‌شود نمی‌میرد و فاسد نمی‌شود، بلکه دارای احوالی است که در آن‌احوَال او را لذت و الم است.

یحیی نحوی از افلاطن حکایت کرده است که گفت: «نفس جوهری است قائم‌به‌خود و نطق و حیات در ذات اوست، چون بدن را ترك گوید، و نیکوکار باشد،

۱) اصل: استقلوس، اصلاح از *الآراءِ الطبیعیه* و نیز *الحاصل*، ص ۱۵۷.

۲) كان يرى النفس شيئاً يُحدث تدرّب الحواس و ارتياضها» و عبدالرحمن بدوی که این عبارت را در حاشیهٔ *الآرا الطبیعیه* نقل کرده آن‌را ناقص یافته و بدین‌گونه اصلاح کرده: «يحدث [مع؟] الحواس».

همچنان خوش و شادان باقی می‌ماند و اگر تبهکار باشد، در زمین سرگشته خواهد ماند و سرگردان و تا نشأهٔ قیامت، بر گردِ گور صاحب خویش می‌گردد.» و این سخنی است استوار و اندیشه‌ای صواب و بدان می‌ماند که از مشکوةِ نبوت و وحی باشد، زیرا به سخن ربّانیان نزدیك است. و خدای داناتر است.

* در یادکرد سخن ایشان در حواس

افلاطن گوید: «حواسّ عبارتند از اشتراك نفس و بدن در ادراكِ چیزی که در خارج بدن است. نیرو از آنِ نفس است و آلت از آنِ بدن.»[۱]

و اختلاف کرده‌اند در بینایی که دیدن چگونه است. بعضی برآنند که شعاعی از چشم خارج می‌شود و در دیدنیها منبسط می‌شود، مثل دستی که چیزی را در بیرون بدن لمس می‌کند. و منجرّ به نیروی بینایی می‌گردد. و افلاطن، دیدن را نتیجهٔ اجتماعِ نور می‌داند و می‌گوید: «دیدن نتیجهٔ اشتراك نور بینایی و نور هوایی است و سَیَلانِ آن، در نور هوایی، ازطریقِ مجانستی است که میان آنها وجود دارد، نوری که از اجسام می‌تابد، به‌خاطرِ سَیَلان و سرعتِ استحاله‌اش، در هوا منبسط می‌شود و با نورِ آتشیِ بینایی، برخوردِ می‌کند».

و اختلاف کرده‌اند در شنیدن. بعضی برآنند که شنیدن، به‌وسیلهٔ آن خلئی است که در داخلِ گوش وجود دارد. و بعضی از ایشان برآنند که هوا، به‌شکل صنوبری (صورة‌الصَنوبره) واردِ گوش می‌شود و با آن برخورد می‌کند. و افلاطن بر آن است که هوای درون‌سر با هوای بیرون تصادم می‌کند، پس متوجه عضوِ رئیس می‌گردد و حس شنوایی از آن بحاصل می‌شود.

۱) یا مؤلف ما در اینجا اشتباه کرده یا کاتب نسخه، زیرا این عبارت گفتهٔ افلاطن نیست، بلکه بنابر متن *الآراءِ الطبیعیه*، ص ۱۶۲، سخن اصحاب افیقرس (اپیکور) است. «وَ امّا اصحابُ افیقرس فَیَرونَ اِنَّ الحواسَ اشتراكُ النفسِ والبَدَنِ فی اِدراكِ الاشیاءِ الّتی مِنْ خارجٍ وَ اِنَّ القوّةَ لِلنَفْسِ وَالآلَةَ لِلبَدَنِ.» و همین اشتباه کاتب، یا مؤلفِ ما، سبب شده است که عبدالرحمنِ بَدَوی هم مرتکب اشتباه شده و این بند را مجدداً به‌عینِ عبارت به‌نام افلاطن، چند سطر بعد، وارد متن کرده و نوشته «این قسمت را ما از کتاب *البدء والتاریخ*، (ج ۲، ص ۱۳۰، س ۷ـ۱۰) افزودیم و بقیهٔ آن از اصل یونانی است» و منظور او از «بقیه» این عبارت است: «وَ کِلاهُما یُدرِكُ الشئَ الذی مِنْ خارجٍ عَنْ طَریقِ الفنطا سیا أی الخیال.» درصورتی که در متن *الآراء*، مترجمِ قدیمِ کتاب یعنی قسطابن لوقا این جمله را در ذیلِ عبارت منقول از اصحاب ابیقرس بدین‌گونه خود آورده است: وَ اِنَّ جَمیعَهُما بالتَخییلِ یُدرِکانِ الاشیاءَ الخارِجَة.»

و اختلاف کرده‌اند در بارهٔ صوت که چگونه است. بعضی بر آنند که صوت جسم است و استدلال ایشان این است که هر فاعل و هر مفعول جسم است. و صوت، فعل انجام می‌دهد. زیرا ما آن را می‌شنویم و احساس می‌کنیم و الحانِ موسیقی ما را به حرکت در می‌آورد و اصواتی که بر بنیاد موسیقی نباشد، ما را می‌آزارد و صوت حرکت می‌کند و با مواضعِ نرم برخورد می‌کند و باز می‌گردد، درست به مانند گویی که آن را بر دیوار می‌زنند. و افلاطن بر آن است که صوت جسم نیست، زیرا در هوا عارض می‌شود و منبسط می‌گردد و هرچه بسیط باشد جسم نیست.

و اختلاف کرده‌اند دربارهٔ بویایی. چگونه چیزی بوییده می‌شود. بعضی برآنند که عضو رئیسی در دماغ است و آن‌عضو، به‌وسیلهٔ نفس آن را جذب می‌کند. و گروهی دیگر برآنَند که بویایی از آمیختنِ هوای نَفَس به بخار چیزی‌است که بوییده می‌شود.

و اختلاف کرده‌اند دربارهٔ چشیدن که چگونه است. بعضی برآنند که چشیدن از رهگذرِ آمیزش جوهر تری است که در زبان قرار دارد با جوهر تری که در شئِ چشیدنی است. و گروهی دیگر برآنند که از رهگذرِ تخلخل و نرمایی است که در زبانِ وجود دارد به‌وسیلهٔ رگهایی که از زبان به دهان انگیخته می‌شود. به‌گفتهٔ خدای عزوجل: «و دادتان گوشها و چشمها و دلها» (۲۳:۶۷) پس ما را به وجود این حواس آگاهانید و به سپاسگزاری واداشت و علل ادراك آنها را ازبرای ما بیان نکرد و کیفیت ترکیب آنها را بیان نداشت، و چون عقل در آنها بنگرد باشد که حیران شود و از فرطِ عظمتِ کار آنها و دشواری امر آنها، سرگردان، بازگردد و اینها نیز به‌مانند نَفْس و روح‌اند که خلق از ادراكِ آنها عاجزند. حال اگر پاره‌ای از سخنانی که در این‌باره گفته‌اند، حق است، پس درست است و اگر جز این باشد، پس خدای داناتر است.

فصل نهم

در یادکردِ فتنه‌ها و کواین و قیام قیامت
و سپری‌گشتنِ جهان و نابودی عالم و وجوب رستاخیز

بدان که مردمان را در این‌باره اختلاف است، به‌تناسبِ اختلافی که در ایجادِ جهان و آغاز آفرینش دارند. آن‌کس که منکر آغاز است، پایان را نیز منکر است. و علتِ اینکه رواست جهان را آغازی باشد، این است که آغاز، امری حادث است. و ما پیش از این، به‌دلیل، ثابت کردیم که حادث باید آغازی داشته باشد. امّا داشتن پایان، برای حادث، امری الزامی نیست. ولیکن رواست که پایانی داشته باشد. ولی ازطریق خبر صادق، داشتن پایان ازبرای آن امری الزامی است. گذشته از اینکه، همه چیزهایی که بر حدوث جهان دلالت دارد، خود دلیل است بر تناهیِ ذات جهان و تناهی مساحتِ آن. چرا که حدوث جهان، خود دلیل است بر سپری شدنِ آنچه از آن حادث شده است، تا امروز، و هرچه حدوث آن سپری شده باشد، متناهی‌الاجزاست، زیرا اگر حادثی، همچون پاره‌ای از آن، بر آن افزوده شود، بر مقدار اجزای آن افزوده خواهد شد و پس از افزایش این حادث، بیشتر از آن خواهد بود که قبلاً بوده است. و اگر جهان، ذاتاً، غیرمتناهی بود لازم می‌شد که اگر یکی از وسط زمین هزار فرسنگ به‌پیش برود، آنچه از جهان پشت‌سر نهاده است بیشتر از آنچه در پیش روی دارد، نباشد. و اگر چنین بود لازم می‌آمد که اگر خدای اجسامی به‌مقدار هزار فرسنگ ایجاد کند، جهان پس از افزایش آنها، مساحتش افزونتر از قبل نباشد. و اگر این فرض روا باشد، درموردِ شمار مردم و جنبندگان و درختان نیز روا خواهد بود، چندان‌که اگر در این زمان خدای صدهزار انسان و جنبنده و درخت

بیافریند، بر شمار مردم و جنبندگان و درختان، چیزی افزوده نگردد ویا هرکس که به کوههای خشك و بیابانهایی که در آن گیاه و درختی نیست بنگرد و سپس در بهار آنها را ببیند که چه گلها و گیاهانی دارند، رواست که بگوید چیزی بر این کوهها و بیابانها افزوده نگردیده است. همچنین اگر کسی به درختِ خرمایی که از هسته‌ای بیرون آمده است بنگرد یا به انسانی که از نطفه‌ای متولد شده است، روا خواهد بود که بگوید بر هسته و نطفه چیزی افزوده نگردیده است. و این چیزی است که فساد و محال بودنِ آن آشکار است. پس وجودِ افزونی، خود دلیل نقصان است و وجود آغاز دلیل وجود پایان است و سپری شدنِ حادثی بعد از حادثی، دلیل است بر سپری شدنِ حوادث. اگر کسی چنین پندارد که باری‌تعالی علتِ جهان است و جهان معلول و روا نیست که علت بدون معلول وجود داشته باشد، و اگر خدای تعالی نبود جهان وجود نداشت ولی چنان نیست که اگر جهان نبود خدای تعالی وجود نداشته باشد. در پاسخ چنین کسی باید گفت: چه‌فرقی است میان تو و کسی که معتقد است جهان علت است و باری‌تعالی معلول و اگر جهان نبود، باری‌تعالی وجود نداشت و چنان نیست که اگر باری‌تعالی نبود جهان موجود نباشد. تا بدانی که استدلال ایشان در نزدِ اهل نظر، باطل است و ساقط.

و سخن دربارهٔ حدوث پایان جهان، و اینکه باری‌تعالی علّتِ آن است، سخنی است متناقض. زیرا علت از معلول جدایی ندارد. و راست بدان ماند که کسی گفته باشد: «دو قدیم که یکی از آنها حادث است.» و کمترچیزی که بر او لازم می‌آید این است که قایل به حدوث علّت و معلول شود. و اگر بگوید: خردپذیر نیست که چیزی از ناچیز بحاصل آید، زیرا انگشتری از نقره است و سریر از چوب و آنچه بدان ماند، و چیزی که حادث می‌شود هیئت و صنعتی است که از خودِ نقره یا خودِ چوب حاصل نشده است زیرا نقره و چوب وجود داشته‌اند و آن هیئت معدوم بوده است و از رهگذرِ فاعل حقیقی حاصل شده‌اند، بدین‌معنی که آن فاعل، آن هیئت و صنعت را اختراع کرده و به‌وجود آورده است، و پیش از آن وجود نداشته‌اند. پس چون روا باشد عَرَضی از ناچیز حاصل شود، پس چرا روا نباشد که جسمی از ناچیز در وجود آید.

با اینکه بسیاری از مردم بر آنند که جسم چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اعراض. آنچه مهم است مسئلهٔ نفسِ ظهورِ شیء است که آیا حادث است یا غیرحادث؟ حال اگر غیرحادث باشد، ظهورِ آن محال است زیرا ظهور خود امری حادث است و اگر حادث است که مقصود ما در بحث حاصل شده است.

گذشته از اینها [چون] جسم، جز از جسم[1] و عرض جز از عَرَض حاصل نمی‌شود، ←

پس باید که هیچ جسم و عرضی به‌وجود نیاید. و باید که در رُطَب هیچ رنگی که مخالفِ غورهٔ خرما باشد به‌وجود نیاید و در غورهٔ خرما، هیچ رنگی که مخالفِ شکوفهٔ خرما باشد ایجاد نشود و در شکوفهٔ خرما هیچ‌چیز که مخالف نخل باشد و در نخل هیچ‌چیز که مخالف هسته باشد. و وجود آنچه یاد کردیم، خود، دلیل است بر حدوث این رنگها و طعمها و دیگرِ افزوده‌ها که در هسته وجود ندارد و هیچ‌کدام از نفسِ هسته نیست. و اگر منکر وجودِ اَعراض شوند، ناگزیر منکرِ تابستان و زمستان و شب و روز شده‌اند و درنتیجه باید همیشه شب باشد یا همیشه روز و همیشه زمستان باشد یا همیشه تابستان. اگر بگویند که چنین چیزی لازم نمی‌آید، زیرا روز ظهور خورشید است و شب غیبت خورشید و زمستان وارد شدن خورشید است در بعضی از برجها و همچنین تابستان. در پاسخ گوییم: اگر در ظهور و غیبت خورشید و دوری و نزدیکی آن، شما را [امید][1] نیست پس باید بپذیرید که اگر کسی مردی را به کاری فرمان دهد یا از وی بخواهد که کاری را انجام دهد، پس او را به خود یا به خودِ جسم امر کرده است و همچنین اگر او را بر کاری ستایش یا نکوهش کند، به‌منزلهٔ آن باشد که این کار خودبه‌خود، بدون هیچ سببی که آن را ایجاب کند، انجام شده باشد و درنتیجه او باید پیوسته ستایشگر باشد یا ستایش و نکوهش او ازبرای جسمی از اجسام باشد. و اینها همه دلیل‌اند بر حدوث اعراض و اینکه اعراض غیر از اجسام‌اند و اینکه هیچ‌گاه اجسام خالی از اعراض نیستند و هر حادثی را بناگزیر آغازی است و پایانی. و این مسئله در آغاز کتاب، در کمال استواری و اتقان، بیان گردید.

اما سخن ایشان درموردِ جوهری قدیم که پیوسته خالی از اعراض است، یعنی خالی از صُوَر و هیئتها و حرکت و سکون وجز اینها. این سخن ایشان سخنی است فاسد. زیرا اگر چنین چیزی بر اجسام درگذشته روا باشد، پس روا خواهد بود که در آینده نیز این جسم، از اعراض خالی شود و ما در برابرِ خویش اجسامی داشته باشیم که فاقدِ طول و عرض و عمق باشند و در آنها تألیف و تَرکیب و رنگ و بوی و طعم و حرکت و سکون نباشد و بااین‌همه موجود باشد و استوار و قائم بی هیچ عرضی. و اگر این روا باشد، روا خواهد بود که مردی از ما، مُخلّیٰ‌السِرب (رها) باشد و مانعی درکار نباشد از اینکه او بی‌حرکت و بی‌سکون و بی‌قیام و بی‌قعود و بی‌رفتن و بی‌فعل و بی‌اراده و

←
۱) «جسم» را به دو معنی به‌کار بُرده است، کاربُردِ دوم کلمه به‌مفهوم مقابل عرض (که جوهر است) ناظر است.

۱) متن: «لاترجعون فی‌ظهور الشمس.»

بی‌رنگ و بی‌حیات و بی‌موت و جز اینها باشد. و این چیزی است که فسادِ آن آشکار است. حال اگر بگوید: «اینها همه، بالقوه، در کمونِ آن‌جسم وجود داشته است» گوییم: «آیا ظهور آنچه در کمون اوست، امری ازلی است؟» حال اگر بگوید: «چنین است» باید بپذیرد که ظهورآنچه درکمونِ آن شیء بوده است، ازلی است. و اگر معتقد شود که ظهورِ این کوامن، بالقوه، در او بوده است ـ همان‌گونه که این چیزهایی که برشمردیم بالقوه در آن بود ـ آنگاه دربارهٔ این قوه از او پرسش خواهد شد که چیست و چگونه است و کجاست و از چیست؟ آیا این قوه در اوست یا نه؟ حال اگر معتقد باشد که این قوه در آن است، باید بپذیرد که در آن‌صورت همه این عوارضی که بر شمردیم، در آن از ازل ظاهر بوده باشند، زیرا قوه و ظهور، علّتِ آن است و او به‌منزلهٔ معلول است و با او. و عیان است[1] آنچه در نطفه و تخم و هسته می‌بینی که چیزی پس از چیز دیگر حادث می‌شود. حال اگر بگوید که این اعراض در آن وجود نداشته، و بعد، ایجادکننده‌ای آن را ایجاد کرده است، در این‌صورت به حدوث اقرار آورده است و به اینکه جواهر هرگز از حوادث خالی نیستند. و هرکه به حدوث اقرار کند به مُحدِث (ایجادکننده) اقرار کرده است، والسلام.

و اگر بر آن باشد که جهان، حکمتِ باری‌تعالی و فضل و جود اوست و روا نیست که او را به انحلال حکمت و ابطال جود و فضل، توصیف کنیم، باید بپذیرد که احداثِ ضد ازبرای اشیا را ـ ازقبیل مرگ پس از زندگی و بیماری از پسِ تندرستی و شب از پسِ روز و سستی از پسِ نیرو و زشتی از پسِ زیبایی ـ بر باری‌تعالی روا نمی‌دارد، زیرا در این کارها، به‌گفتهٔ آنان، ابطالِ حکمت است. حال اگر بگوید: هیچ‌یك ازینها حکمت به‌شمار نمی‌رود مگر به‌هنگامِ وجودِ آن، نه وجودِ ضدش؛ گوییم: به‌همین‌گونه باید منکر آن شوید که جهان بر گونه‌ای که هست، هست. زیرا حُکمِ آن، به‌هنگامِ وجودش، غیر از حکم آن است به‌هنگامِ فنا و انتقالش از حالی به حالی. آیا انسان پارچه‌ای را نمی‌بافد که سپس آن را، به‌خاطرِ مصلحتی، به‌صورتِ قطعه‌هایی ببرّد؟ یا سُفره را آماده می‌کند و الوانِ اطعمه را بر آن می‌نهد، سپس آن را پراکنده می‌کند و با شکستن و خوردن آن را تباه می‌کند و این کار زشت نیست و ابطال حکمت نیست. بلکه از بهترین کارهاست و از همه کارها به حکمت نزدیکتر. پس از چه‌روی انکار آن می‌کنید که باری‌تعالی، در هنگامی که نابود کردن این جهان به حکمت نزدیکتر و در تدبیر آشکارتر باشد، این جهان را نابود کند و مردمان را در سرایی جز این‌سرای، بازگشت دهد تا به پاداش و کیفر کارهای خویش رسند.

۱) متن: «والعیان الاماتری فی النطفة والبیضة والنواة اذتراها.»

حال اگر گفته شود: «اجسام باقی‌اند و بر باقی فنا روا نیست مگر آنکه ضدِّ آن جایش را بگیرد. و این ضد خود از دوحال بیرون نیست: یا جسم[1] است یا عَرَض. اگر جسم باشد ناگزیر حیّزِ (مکانِ) آن جز حیّزِ (مکانِ) این جسم است، پس چگونه با آن ضد باشد. و اگر عرض است، باید که قائم به آن‌جسم باشد و چگونه تواند قائمِ بر آن باشد، در حالی‌که آن جسم خود فانی و معدوم است.» بدیشان گوییم: چگونه رواست بر شما که قایل به ابطال قوه، از جهتِ فنای اجسام می‌شوید، با اینکه بعضی از مسلمانان برآنند که «فنای جسم، عرضی است که نیازمند محل نیست.» و برآنند که در حالِ وجودِ جسم، انتقالِ آن به منزلهٔ عدم است و با اینکه بعضی از مسلمانان برآنند که جسم، با از دست‌دادنِ بقایِ خویش فانی می‌شود، و از این رهگذر که خدای تعالی بقایی دیگر، در او، نمی‌آفریند. و با اینکه بعضی از مسلمانان برآنند که فنا، در جسم، به‌وجود می‌آید و جسم در حالتِ ثانوی فانی می‌گردد. گذشته از اینها، معنایِ اینکه شما منکر فنایِ اجسام هستید، چیست؟ با اینکه خود منکرِ زندگیِ پس از مرگ و کارِ مردگان و خبرِ بهشت و دوزخید؟ با اینکه، اینها همه، غیرممتنَع است؛ با پذیرفتن بقای اجسام و تبدیلِ صورتهای آنها و درهم شکستنِ بنیاد و تبدیلِ آن به بنیادی دیگر که از آن بهشت و دوزخ و سرایی دیگر، برخلافِ اینَ جهان باشد، اگر چه ما، در بعضی از این اصول، با شما، مخالفیم. گاه هست که شما استحلال (استخلال) و فساد در ارکان (عناصر) مشاهده می‌کنید، از کجا دانسته‌اید که این فساد در کلّیات و اجزای آن ارکان ـ همان‌گونه که شما دربارهٔ اجزا و ابعاضِ آن پنداشته‌اید ـ راه ندارد؟ و اینکه طبیعتِ جهان، پس از گذشتِ مدتی از زمان، موجبِ فروپاشی و دگرگونی از هیئتی به هیئتی نباشد؛ راست به مانندِ انسان که در بلوغِ خویش، چون به نهایتِ طبیعتِ خود رسد، عناصرِ او از یکدیگر پراکنده شود و هر نوعی از پیکرش به شکلِ خویش پیوندد و سپس بار دیگر اجزایِ او به‌گونه‌ای دیگر ترکیب شود، جهان نیز بدین‌گونه باشد که چون به پایانِ روزگارِ خود رسد، درهم فروپاشد و به هیئتی دیگر درآید که از آن بهشت و دوزخی آشکار شود. حتی می‌توان گفت که بر شماست که بزرگتر از این را بپذیرید و آن روا داشتنِ فنـایِ جهان و عدمِ ذات آن است، و سپس بازگشتِ آن و تکوّنِ آن و تکوّنِ طبیعتِ آن. و همین تکوّنِ طبیعتِ اوست که این امر را بر او ایجاب می‌کند اگر موجبِ وجوبِ بقای آن از جنسِ موجبِ فنایِ آن، بطبع، نباشد.

۱) توجه شود که مؤلف مثل همهٔ قدما جسم را در مقابل عرض و در معنیِ جوهر (به‌اصطلاح متأخران) به‌کار می‌برد.

حال اگر بگویند که چنین گفتاری، براساسِ عقایدِ ما روا نیست؛ چرا که ما قایل به ترکیب اجسام از ارکان (عناصر) هستیم و برآنیم که به ارکان انحلال می‌یابد و نیز ارکان از اسطقسّات بسیطِ غیرمرکبه [و] از هیولیٰ است، در پاسخِ ایشان گوییم: ما را بهتر آن است که از رهگذرِ مذهبِ شمایان به نقضِ عقایدتان بپردازیم و ما پیش از این فسادِ مذهبِ شما را در بابِ هیولیٰ بر شما آشکار کردیم و در ابطالِ آن، وجوب اعتقاد به حدوثِ اجسام، نهفته است. پذیرفتنِ انحلال و فرسودگی و بازگشتِ به‌حالِ تلاشی و تباهی، در موردِ هر حادثی، دشوار نیست و چون فانی و باطل شود، هر آینه، بازگرداندنِ هر آفریده‌ای همچون آفرینشِ نخستینِ آن است و حتیٰ بسی آسان‌تر.

* در یادکردِ کسانی از پیشینگان که قایل به فنای عالم بوده‌اند

بنا بر آنچه افلوطرخس حکایت کرده است انکسمندروس[1] ملطی بر آن بوده است مبدأ موجودات چیزی است که آن را نهایتی نیست و همه‌چیز بدان منتهی می‌شود و همه‌چیز فاسد می‌شود و به اصلی که از آن است، بازمی‌گردد.

و انقسیمانس[2] بر آن بوده است که مبدأ موجودات هواست که همه‌چیز از اوست و انحلال همه در اوست و گفته است روح و هوا، عالم را نگاه داشته‌اند و روح و هوا بر یک‌معنی اطلاق می‌شوند، به‌گونهٔ استعمالِ متواطی.

و تالیس ملطی بر آن بوده است که مبدأ موجودات آب است و انحلال موجودات در اوست.

و اینان به فاسد شدن جهان اقرار آورده‌اند، هرچند در این کار صلاحی دیده‌اند که به جهان بازمی‌گردد.

و از فوثاغورس[3] حکایت کرده‌اند که او بر آن بوده است که جهان مکوَّن است و خدای کَوْنِ جهان است[4] و این کار یا از سوی طبیعت است، که باطل است، زیرا

۱) اصل: اما شهیدوس و صورت درست آن را از *الآراءِ الطبیعیة* فلوطرخس صفحهٔ ۹۸ نقل کردیم که می‌گوید: «وَامّا انکسمندرس الملطی فَانّه یَریٰ انَّ مَبْدأ الموجوداتِ هُوَالذی لا نهایَةَ لَهُ و انَّ مِنهُ کانَ الکَوْنُ وَالیهِ یَنْتَهی الکُلُّ وَلِذٰلِکَ یَری انّهٗ تَکُونُ عوالمُ بلانهایةٍ وَ تَفْسدُ فَتَرْجَعُ اِلیٰ الشیءِ الذی عَنْهُ کانَ.» که با اندکی تفاوت عین عبارت کتاب ماست.

۲) اصل: انقمامس، اصلاح از *الآراءِ الطبیعیه* ، ص ۹۸.

۳) اصل: اثاغورس

۴) اصل: و حکی عن اثاغورس انّه کانَ تری (چاپی: یری) العالم نکّون (چاپی: یکوّن) والله یکوّن ذاته
←

طبیعت محسوس است و جسم مجسم. و یا از سیاست و زینهار الاهی است که باطل نیست. و اینان، همه، حکم بر فاسد شدنِ جهان داده‌اند، از رهگذر سرشتِ آن. و روا داشته‌اند که خدا آن را فاسد نکند. همچنین، مسلمانان، این امر را روا می‌دارند، جز اینکه خبر، بر خلافِ آن روایت شده است.

اما ارسطاطالیس، او، بر آن است که *فساد* در جزءِ[1] منفعلی است که در زیر فلکِ قمر قرار دارد.

و از جمعی از پیشینگان، حکایت کرده است که آنان قایل به کون و فساد بوده‌اند. و اینها همه دلیل بر ابتدای حدوث است. و جایز بودنِ انتها ازبرای جهان، از اعتقادات ایشان است.

از ایشان ـ آنان که درموردِ ابطال جهان استدلال کرده‌اند ـ استدلالشان بر این استوار است که جهان از اسطقسات چهارگانه است و این اسطقسات، از تمایز و انحلال ناگزیرند، هم بدان‌گونه که انسان مجموعه‌ای از طبایع چهارگانه است و تمایزِ آن طبایع، مایهٔ هلاك و فنای اوست.

اما ثنویه، ایشان بر آنند که بُطلانِ جهان از آمیختن دو هستی (نور و ظلمت) است و روا می‌دارند که این‌دو هستی، پس از آمیزش، از یکدیگر جدا شوند و متباین باشند تا به همان گونه‌ای درآیند که در آغاز بوده‌اند، بی‌آنکه آمیزشی حادث شده باشد.

اما حرّانیان، اینان قایل به پاداش و کیفرند و نمی‌دانم که عقیدهٔ ایشان در فنای عالم چیست. جز اینکه ایشان خود را به اغثادیمون[2] و هرمس و سولون، جدِّ مادری افلاطن، منتسب می‌دارند، و از اینان کسانی به فنای عالم و رستاخیز عقیده داشته‌اند.

بسیاری از مجوس به رستاخیز و بعث اقرار دارند. و یکی از مجوس فارس مرا خبر داد که چون فرمانروایی اهریمن سپری گردد و کار به هرمز سپرده آید کدّ و رنج و تاریکی و مرگ و بیماری و ناخوشی، ازمیان برخیزد، و خلق، همه، به گونهٔ روحانیان درآیند، همیشه در روشنا و آرامشی جاودانه. و من مذاهبِ فرقه‌های مجوس و اختلافِ آرا و گفتارِ ایشان را نمی‌شناسم، از یکی از ایشان شنیدم که می‌گفت: چون نه‌هزار سال از عمرِ جهان

←
و انه... ولی در کتاب الآراءِ الطبیعیه صفحه ۱۲۶ چنین است: «بوثاغورس والرواقیون یَرَوْنَ اَنّ العالَم مکون والله [عزوجل] کونه و انه: أما من قبل الطبیعة ففاسد لانه محسوس، من قبل انه جسم؛ وانّه لایفسد، بسیاسة الله ایّاه و حفظه له»

۱) اصل: «الحرّ المنفعل» اصلاح از *الآراء الطبیعیه* و عبارتِ فلوطرخس با عبارت کتاب ما متفاوت است.

۲) اصل: «اعیاد یموسی» هوار براساس *الفهرست* ابن‌الندیم، ج ۱، ص ۳۱۸ آن را اصلاح کرده است.

بگذرد، ستارگان فرو ریزند و کوهها فروپاشند و آبها به زمین فرو روند و چنین و چنان شود، همراه با توصیفی هولناک.

* در یادکردِ سخن اهل کتاب در این باره

بدان که دربارهٔ انقضایِ دنیا و فنای جهان و رستاخیز و بعث و حساب و وجوب پاداش و کیفر، عقیدهٔ اهلِ کتاب با مسلمانان برابر است و اگر اختلافی در چیزی از صفات آن هست، از جهتِ تأویل است.

یهود اجماع دارند بر اینکه مسیح هنوز نیامده است و ناگزیر، به روزگار یأجوج و مأجوج، خواهد آمد. و اختلاف ایشان در این است که فرقه‌ای ازیشان برآنند که فرمانروایی مسیح هزارسال خواهد بود و آنگاه در صور دمیده خواهد شد و فرقه‌ای دیگر از ایشان برآنند که فرمانروایی مسیح هزار و دویست و نودوپنج سال است.

بسیاری از مشرکان عرب، ایمان به بعث و رستاخیز داشته‌اند. و بر آن بوده‌اند که هرکس ناقه‌اش را بر سر گورش بکشند، حشر او، در روز رستاخیز، بر آن ناقه خواهد بود و جُرَیبَة بن اشیَمِ فقعسی، در این باره گفته است:

ای سعد! اگر هلاك پیش آید من تو را وصیت می‌کنم / و مرگ که برادر وصیّت است نزدیکتر است / هرگز پدرت را رها مکن تا از دنبال او را بیابند / و با رنج و شکنج بر دست و شانه کشاله‌اش کنند / و برادرت را بر شتری شایسته سوار کن / تا در زینهار بماند از خطا که این راه نزدیکتر است / شاید آن مرکبی را که رها کرده‌ای، من در حشر / سوار شوم آنگاه که بگویند: سوار شوید.

و امیة بن ابی‌الصلت ـ که کتب خوانده بود و پیرویِ اهلِ کتاب کرده بود ـ می‌گوید:

مردمان در کار رستاخیز فرو مانده‌اند / همگان گویند که رستاخیز کی خواهد بود؟ / روزی که نصارای ایشان مسیح خود را دیدار کنند / آنها که ازبرای او محبت و قربانی پیش آورند / آنان او را یاری کردند، همان گونه که گفتند به خدایشان / و همچون دُسفانی[1] او را فرستاد تا خواستار باران شود.

و باز، هم او، گوید:

در روزِ میعادشان که دسته‌دسته برانگیزانندشان / روزِ بر یکدیگر غبن

۱) دُسفان: پیامگزار، بیت آخر براساس دیوان اُمَیَّه ص ۶۲ ترجمه شد.

آوردن، آنگاه که حذر کردن سودی نبخشد / انبوه‌شدگانی به‌همراهی فرا خواننده / آنسان که گویی ایشان رانِ ملخ‌اند که در باد پراکنده است / و ایشان را بر زمینی هموار و بی‌گیاه آشکار کنند / و در آن‌روز، عرش و میزان و کتابها فرود آید / و بدانچه بتوان شمار کرد با ایشان شمارش کنند / و در چنان روزی حساب معتبر است / دسته‌ای از ایشان از انگیزش و حشر خویش شادند / و دسته‌ای، که عصیان کرده‌اند، سرانجامشان دوزخ است / نگهبانان دوزخ بدیشان گویند: آیا چه بوده است نزدِ شما؟ / آیا شما را بیم‌دهندگانی نیامده بودند؟ / گویند: آری، اما پیروی کردیم از دَنَه‌گرفتگان / و درازی عمر و زندگی ما را فریفت. / بدیشان گویند: در عذاب الاهی درنگ کنید / که شما را جز غُل و زنجیر و شرارهٔ آتش پادافرهی نیست / این است زندگانی ایشان که روزگاری دراز در آن خواهند بود / خواه ضجّه کنند و خواه تنگدل شوند.

* در یادکرد آنچه دربارهٔ مدت دنیا آمده است که چه مقدار از آن گذشته و چه مقدار آن باقی است؟

آن کس که منکر آغاز و انجام جهان است، منکر آن است که ازبرای آنچه گذشته شماری باشد و ازبرای آنچه می‌آید شماری. چنین کسی را عقیده آن است که حرکت دوم بازگشتِ حرکتِ نخستین است و ما در نقضِ این سخن، آنچه بسنده بوده است یاد کرده‌ایم.

در خبر آمده است که خدای تعالیٰ این جهان در هفت‌روز از روزهای آخرت نهاد که هر روز آن هزار سال است. و در روایتی هشت‌روز آمده است و در روایتی نیز شش‌روز. پنجاه‌روز نیز روایت شده است و صدوپنجاه هزار سال نیز روایت کرده‌اند. اینها چیزهایی است که مسلمانان آن را روایت کرده‌اند.

امّا اختلافات اهل زمین درباب سالیان عالم، به‌لحاظ کمی و بیشی و نیز کمیّتِ آنچه از اجتماعات و قرانات واقع می‌شود، چندان زیاد است که وصفِ آن به‌طول می‌انجامد. ابن‌عبدالله قسری، در کتاب القرانات، گفتار پنج گروه را آورده است:

گروه اول: اهل سند و هند، آنان که مدعی‌اند بنیادِ اعتقادِ هر فرقه‌ای از اعتقاد ایشان است و برآنند که سالیان عالمِ ایشان و ادوار ایشان چهار هزار هزار هزار و سیصد و بیست‌هزار [هزار] سال است و رسمِ آن چنین است: ٥٥٥٥٥٥٥ حم ححم عم.

گروه دوم: اصحاب ارجبهزند که سالیان عالم خویش را چهارصد هزار و سی‌ودو

هزار سال نهاده‌اند.[۱]

[گروه سوم: ارکند[۲]] و سالیانِ این گروه، جزئی از ده هزار جزء اهل سند و هند است.

گروه چهارم: اهل چین‌اند که سالیان عالم خویش را صد و هفتادوپنج «ربوه» و ثلثِ «ربوه» و نصفِ عُشرِ «ربوه» نهاده‌اند. هر «ربوه» ده‌هزار سال است که سالیانِ مدار می‌شود: هزار هزار و هفتصدهزار و سی‌هزار و هشتصد و سی‌وسه سال و چهارماه.

گروه پنجم: ایرانیان و اهل بابل باستان و بسیاری از اهل هند و اهل چین، با ایشان، سالیانِ عالمِ خویش را سیصد و شصت‌هزار سال نهاده‌اند و این سالیان مناسب است با درجاتِ فلك و چون آن را بر ده تقسیم کنی سی‌وشش هزار سال به‌دست می‌آید که مقدار زمانی است که کواکب ثابته سراسر فلك را می‌پیمایند، زیرا این ستارگان هر برج را در سه‌هزار سال می‌پیمایند.

و او گوید[۳] طوفان، در میانهٔ سالِ عالم، در نخستین دقیقه از برج حمل، روی داد پس دانشمندان بر آن آگاهی حاصل کردند و این سال را به‌عنوان اصل در نزدِ خویش محفوظ داشتند و آن را سالیان هزار (سنی الالوف) نام نهادند که در جهان، تغییردهندهٔ زمان و دهور و ادیان و ملل و حوادث عظیم ـ ازقبیل ویرانی و آبادانی و ازمیان رفتن پادشاهیها ـ ست. این بنا بر چیزی است که افلاطن و ارسطاطالیس، و یونانیانی که پیش از ایشان بوده‌اند، یاد کرده‌اند.

و گوید: می‌گویند که این حوادث تأثیری ازلی داشته است از همان نخستین آغاز آفرینش که خدای‌تعالی ایام عالم را آفرید تا امروز. و می‌گویند که قبل از آدم، اُمّتهای بسیاری بوده‌اند با خلقی و آثاری و مساکنی و عماراتی و ادیانی و پادشاهی و املاکی و خلیفگانی که در طبایع و اخلاق و کسب و معاش و معاملات، برخلافِ این خلقِ کنونی بوده‌اند.

و گویند در بعضی جایها، هزاران فرسنگ آبادانی به‌هم پیوسته بوده است با خوردنیهای شگفت‌آور و زبانهای غریب و قامتهایی در کوتاهی و بلندی و جز اینها که هیچ‌کس نمی‌داند چگونه بوده است. و برآنند که بر اثرِ طوفانها و زمین‌لرزه‌ها و بانگ

۱) اصل، ارجیهر و هوار به ارجبهز اصلاح کرده و اصل آن آرْجَبْهَد است به تصریح بیرونی در *تحقیق ماللهند*. چاپ حیدرآباد ۳۵۶ که نشان می‌دهد در میان مسلمانان این نام از قرن سوم به‌صورت تصحیف شده رواج یافته است. نیز مراجعه شود به *طبقات الأُمَم* صاعِدِ اندلسی، چاپ شیخو، ۱۳.

۲) افزوده از *طبقات الأُمَم* ۱۳ و نیز مراجعه شود به *تحقیق ماللهند* ۲۶۶ آنچه در متن ما به‌صورت السند و الهند آمده درست آن السندهندا (سدهاند) است. به‌معنیِ راستی که در آن کژی راه ندارد بیرونی همان‌جا ۱۱۸ ولی صاعد آن را به معنیِ «الدهر الداهر» گرفته به‌نقل از زیج ابنِ آدمی *طبقات الأُمَم* ۱۳.

۳) ظاهراً مرجعِ ضمیر، صاحبِ کتاب القرانات است.

بومهین (رجفه) و آواز فرو ریختن (هدّه) و آتش و بادهای سخت، ویران شده‌اند و خدای‌تعالی ـ از پسِ آن امتها و نسلها که هیچ‌کس جز خدای شمار آنان نمی‌داند ـ آدمی را آفرید که اهلِ این عالمی که ما از آن هستیم و در آن، از نسل او انتشار یافته‌اند. و خدای‌تعالی به آدم دانشِ آثار علوی و سفلی را آموخت و آن سخن خدای است که: «و درآموخت خدای آدم را نامها، همه.» (۳۱:۲) یعنی نام ستارگان سرگردان که ترکیبِ آن را خدای‌تعالی چنان آفریده است که در این جهان مؤثر است، پس آدم دانست که فرزندانش چه سختیها و دشواریها درپیش دارند و ایشان را برحذر داشت و جایگاه را بر ایشان آشکار کرد تا بدانها پناه برند و از بلایایی که در عناصر، همچون آتش و آب روی می‌دهد و نیز دیگر گونه‌های تباهی، رهایی یابند.

گوید: و هرمسِ هرامسه ـ که همان اخنوخ یعنی ادریس پیامبر است(ع) ـ به روزگاری دراز پیش از آدم بوده است و در صعیدِ اعلی و صعیدِ نزدیك به اسکندریه منزل داشته [و مردم به هنگام طوفان] بدانجا پناه می‌برده‌اند تا از غرق درامان بمانند و طوفان و آتش و گیاه، بارها، اینان را تباه کرده است.[۱]

در کتاب او (ابن‌عبدالله قسری) چنین یافتم و کتابهای خدای‌تعالی و اخبار پیامبران راست‌تر و درست‌تر سخنی است که در این‌باره گفته‌اند، اگر با روایت اهل اسلام و اهل کتاب موافق باشد ما بدان قایلیم وگرنه در حدِّ جواز و امکان پذیرفتنی است.

هم‌او گوید: و چه بسیارها قران و اجتماع کواکب مایهٔ ویرانیِ آبادانیها و آبادانی ویرانیها شده است تا بدانجا که دریاها به صحرای خشك بدل گردیده و صحراهای خشك به دریا و چه‌بسیار کاریزها و چاهها و چشمه‌ها و رودخانه‌ها که آب در آنها فروکش کرده و سرزمینهایی قفر و تهی شده است و چه بسیارها که در بیابانی قفر چشمه‌ها برجوشیده و مسکونی شده است و مردم‌نشین.

و آنچه را در مدت یك عمر و دو عمر و سه عمر، نتوان دید، نباید حکم به بطلان آن کرد همان‌گونه که در بیابانهای دراز میان شام و بلاد یونانیان دیده می‌شود از آثارِ کهن و بنیادهای فروریخته که گیاه و جانور و آب در آن معدوم شده است.

گذشته از آنها، آنچه در اقلیم خودمان، به‌چشم می‌بینیم که قبل از *مفازهٔ* سجستان وجود دارد از آثار بناها و شهرها و قریه‌ها و دکان‌ها و رستاق‌ها و بازارها[۲].

[مؤلف] گوید: و یکی از مجوس بر من چنین قرائت کرد که این *مفازه‌ها* پیش از

۱) متن افتادگی دارد.

۲) اصل: «والدکاکین ورساتیق الاسواق.»

این آبادان بوده است و آب از سجستان بر آن روان. و افراسیاب ترك آن چشمه‌ها را کور کرد و فروپوشید تا آب از آن بند آمد. و به زرّه رفت و دریاچه‌ای گشت و بیابان دراز (مفازه) خشکید.

و ابن‌مقفّع چنین یاد کرده است که بادیهٔ حجاز، در روزگاران نخستین، سراسر ضیاع و قریه و مساکن و چشمه‌های جاری و رودخانه‌های روان بوده است، سپس دریایی شده است که کشتی در آن می‌رانده‌اند، پس آنگاه بیابانی قفر و خشك گردیده است و هیچ دانسته نیست که چگونه این اختلاف در آنجا روی داده است و جز خدای هیچ‌کس از آن آگاه نیست[1].

* در یادکردِ تاریخ از روزگار آدم تا روزگار ما، آن‌گونه که در کتابهای اهل اخبار آن را یافته‌ایم

از وهب بن‌منبه روایت شده‌ایم که گفت: «خدای‌تعالی آسمانها را در شش‌روز بیافرید. پس به‌جای هر روز از آن روزها هزار سال نهاد و شش‌هزار و ششصدسال از آن گذشته است. و من می‌شناسم هر زمانی را که چه پادشاهان و پیامبرانی در آن بوده‌اند.»

و عبدالله بن مسلم بن قتیبه در کتاب المعارف روایت کرده است که آدم هزار سال بزیست و فاصلهٔ میان مرگِ او و طوفان هزار و دویست و چهل‌ودو سال بود و فاصلهٔ میان طوفان و مرگِ نوح سیصد و پنجاه سال. و میان نوح و ابراهیم(ع) دوهزار و دویست و چهل سال. و میان ابراهیم و موسی نهصدسال و میان موسی و داود پانصد سال و میان داود و عیسی هزار و دویست‌سال. و میانِ عیسی و محمد(ص) ششصد و بیست‌سال. پس بدین‌گونه از روزگار آدم تا محمد(ص) هفت‌هزار و هشتصد سال بوده است.

و در کتاب تاریخ ابن‌خرداذ[به][2] گوید: از هبوط آدم تا طوفان دوهزار و دویست و پنجاه‌وشش سال بوده است و از طوفان تا زادن ابراهیم(ع)[ ][3] و آن از هنگام خروج بنی‌اسرائیل است از مصر، پانصد و پنجاه‌سال. و از خروج ایشان تا سال چهارم از پادشاهی سلیمان ـ و این سالی است که وی به ساختن بیت‌المقدس آغاز کرد ـ ششصد و سی‌وشش سال و از ساختن بیت‌المقدس تا پادشاهی اسکندر هفتصد و هفده‌سال و از

۱) «ولایُدری کیف اختلف علیه الاحوال ولا کم یختلف الاالله تعالی.»
۲) در اصل خرداذ و صورت خرداذ [به] افزودهٔ هوار است.
۳) متن افتادگی دارد.

پادشاهی اسکندر تا زادن مسیح سیصد و شصت و هفت‌سال و از زادن مسیح تا هجرت پیامبر(ص) پانصد و شصت و چهارسال. و از هجرت، تا روزگار ما سیصد و پنجاه‌وپنج سال است. پس بر روی‌هم هفت‌هزار و چهارصد و پانزده سال است.

[و در کتاب اخبار زرنج چنین یافتم که میان آدم و طوفان دوهزار و پنجاه و شش سال بود و میان نوح و ابراهیم نهصدوچهل‌وسه سال و میان ابراهیم و موسی پانصدوهفتادوشش‌سال و میان موسی و سلیمان ششصد و هشتادویك سال و میان سلیمان و شاسل و فارس و میان سند دویست و شصت‌سال. و میان سیذ و عیسی و محمد(ص) پانصد و نو وهشت‌سال. و از میلادِ پیامبر(ص) تا روزگار ما چهارصدوشصت‌و پنج‌سال. وعمر آدم هزارسال بود. پس بر روی‌هم هفت‌هزار ونهصدونودسال است.][1]

و در روایتِ محمد بن‌اسحاق، در آنچه یونس بن‌بکیر از او روایت کرده است، چنین آمده است که گفت: از روزگار آدم تا نوح هزار و دویست سال و از نوح تا ابراهیم هزار و دویست و چهل و دو سال و از ابراهیم تا موسی پانصد و شصت‌وپنج سال و از موسی تا داود پانصد و شصت‌ونه سال و از داود تا عیسی هزار و سیصد و پنجاه سال و از عیسیٰ تا محمد(ص) ششصدسال که بر روی هم پنج هزار و چهارصد و بیست‌وشش سال است بجز مدتِ عمر آدم و تاریخ پیامبر(ص).

و در کتب بعضی از اهل تنجیم چنین دیدم که به یادکردِ تواریخ پیامبران از آغاز تا سال سیصد و پنجاه پرداخته بودند: ازبرای هجرت پیامبر(ص) شش‌هزار و هفتصد و شصت‌سال. و ازبرای آدم(ع) پنج‌هزار و سیصدوهفتادسال. ازبرای زادن نوح(ع) چهارهزار و شصت و چهار سال و سیصد و بیست و سه روز. و از برای غرق نوح(ع) سه‌هزار و چهارصد و چهل وشش سال. و ازبرای ابراهیم(ع) دوهزار و نهصد و نود و چهار سال. ازبرای موسی(ع) هزار و دویست و هفتادوسه. و ازبرای ذوالقرنین هزار و ششصد و شصت‌سال. و ازبرای بخت‌نصر هزار و دویست و هشتادوپنج. و ازبرای بطلمیوس صاحب المجسطی هزار و نهصد و شصت‌وهشت سال. و ازبرای عیسی(ع) شش‌هزار و سیصد و سی‌سال. و ازبرای یزدگردِ شهریار آخر ملوك عجم چهارصد و هشت سال. و ازبرای [عام]الفیل [ ][2] و گفته بود که در این سالَ سذاسذا النشو[3] و به تخریج ستارگان پرداختم از نخستین

۱) آنچه در فاصلهٔ دو [ ] قرار دادم، بی‌گمان افزودهٔ دیگران بعد از مؤلف است که کسی داخل متن کرده است، یعنی در حدود یك قرن بعد از تألیف کتاب، در ۴۶۵ هجری کسی این مطلب را از کتاب اخبار زرنج بر متن ما افزوده است.
۲) متن افتادگی دارد.
۳) کذا. قابل خواندن نبود. هوار هم عیناً نقاشی کرده است.

دقیقه در حمل تا نخستین‌روز از امسال (سال سیصد و پنجاه)، دو هزار هزار هزار و سیصد و چهل‌ونه هزار هزار و بیست‌ویك هزار و نهصد و پنجاه سال و سیصد و پنجاه و نه روز و یازده دقیقه و دو ثانیه بود. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین. و جز او هیچ‌کس نمی‌داند.

و همام از قتاده از عکرمه از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که گفت: میان آدم و نوح ده قرن بوده است، و همه بر آیین حق. و این آیت برخواند که: «بودند مردمان امتی واحد» (۲۱۳:۲) تا آخر آیه. و واقدی روایت کرده است که میان آدم و نوح ده قرن بوده است و هر قرنی صد سال. و میان نوح و ابراهیم ده قرن. و میان ابراهیم و موسی بیست قرن. و وهب روایت کرد که گفت: میان آدم و نوح ده پدر بود و میان ابراهیم و محمد سی پدر. این است آنچه مسلمانان و اهل کتاب روایت کرده‌اند.

اما ایرانیان و مجوس، روایات از ایشان مختلف است. در کتب بعضی ازیشان چنین آمده است که از [تا][1] انقضای پادشاهی ساسانیان چهارهزار و چهل و چهار سال و ده‌ماه و پنج روز بوده است.

و بعضی از ایشان این شمار از هوشنگ برمی‌گیرند بعد از طوفان. و بعضی از کیومرث شمار می‌کنند و برآنند که او پیش از آدم بوده است و آدم از خون او روییده است. و بعضی از ایشان گویند: کیومرث فرزند آدم بوده است. و از دانشمندان ایشان حکایت شده است که او در یکی از مواعظ زردشت چنین خوانده است که در آن از پادشاهانی که پیش از هوشنگ بر زمین فرمانروایی کرده‌اند یاد کرده است ازجمله رتی که بر مال و جان مردم فرمانروا بوده است. و از ایشان بوده است رتّی و از ایشان بوده است افرهان. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین. و در کتاب خدای که در دست ماست و در خبر راستین از پیامبر(ص) ما چیزی که موجب یقین و قطع نسبت به این سخنان باشد، وجود ندارد. پس اینها چیزی جز نقل نیست، همان‌گونه که آمده است و آنچه از آن ممکن باشد، رواست. والسلام.

* در یادکردِ آنچه از عالم باقی است و اینکه مدتِ امتِ محمد(ص) چه مقدار است، بنابر آنچه اهل اخبار روایت کرده‌اند

عبدالمنعم بن ادریس از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که پیامبر(ص) گفت:

۱) متن افتادگی دارد.

«همانا عمر این اُمّت، عُمر بنی‌اسرائیل است، سیصد سال.» راوی گوید: «پیش از آنکه بر ایشان بلا نازل شود.» و این عبدالمنعم راویِ موردِاطمینانی نیست و با همه همتی که داشته است ابن‌عباس را ندیده بوده است. و چنان می‌نماید که روایت از ابن‌عباس بوده باشد امّا راوی سیصد سال را خود بر روایت افزوده و دراصل نبوده است. زیرا ما علم داریم بر اینکه بنی‌اسرائیل چند برابرِ بیش از سیصدسال عمر کرده‌اند. و نیز روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) گفت: «ازبرای اُمّتِ من نیم‌روز، که مقدارِ آن پانصد سال است، خواهد بود.» و این روایت در ضعف و سستی کمتر از روایت نخستین نیست. و ابوجعفر رازی از پدرش از ربیع بن انس روایت کرد که گفت: الم، والمر، والمص، و دیگر حروفی که در آغاز سوره‌هاست، هیچ حرفی از آن نیست مگر آنکه اشارت به مدتِ عمر قومی دارد. و در روایتِ کلبی آمده است که چون پیامبر(ص) الم را بر حُیَی بن‌اخطب تلاوت کرد، حُیَی گفت: «اگر تو راستگوی باشی، من می‌دانم که چه‌مقدار سال عمر اُمّتِ توست، و آن هفتادویك سال است به‌حساب جُمَّل.» پس آنگاه پیامبر(ص) المر، و المص، و الر، و حروفی دیگر را تلاوت کرد. و بعضی از ایشان به بعضی گفتند: «چه می‌دانی شاید همهٔ اینها، برروی‌هم، مدت عمر اُمّتِ او باشد.» پس آیهٔ: «و نداند تأویل درستِ وی مگر الله» (۷:۳) فرود آمد. و کلبی گفت: «یعنی منتهای عمر این امت را کسی نمی‌داند.»

حال اگر این روایت صحیح باشد، تعیین حد در آن باطل است.

و ابونصر حرشی، که کتبِ اوایل را قرائت می‌کرد، در فرجوط، قریه‌ای از صعیدِ مصر، مرا روایت کرد که در کتاب دانیال چنین آمده است که بقای امتِ محمد(ص) هزارسال است و فنای ایشان به شمشیر. و بعضی از ایشان گفته‌اند در کتابی چنین یافتم که «اگر این امت نیکی کند، بقای او هزار سال خواهد بود و اگر بدی کند بقای او پانصدسال است.» و اجماع کرده‌اند بر اینکه این اُمّت، آخرین اُمّتهاست و ناگزیر آن را نهایتی خواهد بود، همان‌گونه که اُمّتهای پیشین بوده‌اند. و از پیامبر(ص) این خبر به صحّت پیوسته است که گفت: «بعثتِ من و رستاخیز به‌مانندِ این‌دو است» و آنگاه اشارت به انگشت سبّابه و انگشت میانینِ خویش کرد. خدای‌تعالی گوید: «و چه دانی تو، مگر نزدیك بُوَد قیامت.» (۱۷:۴۲) و گوید: «نیاید به شما مگر ناگاهان.» (۱۸۷:۷) و گوید: «نداند آن را مگر او.» (۵۹:۶) پس پنهان داشت و نزدیك نمود و دانشِ آن را ویژهٔ خویش کرد. و آنگاه که پیامبر(ص) از جبرئیل(ع) پرسید، او گفت: «آن که پرسیده می‌شود از آن که می‌پرسد، در این‌باره، داناتر نیست.» پیامبر(ص) گفت: «راست گفتی.» و بدین‌گونه پیامبر آگاهی داد که او و جبرئیل چیزی از آن نمی‌دانند. و جبرئیل نیز او را تصدیق کرد. پس هرکس مدعی شود که می‌داند چه‌مقدار از آن گذشته و چه‌مقدار باقی است، آشکارا مدعی دانستنِ

چیزی شده است که خدا علم آن را از خلق پنهان داشته است. مگر اینکه عقیده داشته باشد که هفت‌هزار سال، مدتی است از مدتها که آغاز آن هبوطِ آدم است و انقضای آن، آغازِ هفت‌هزار سال. از اینها گذشته، خدای داناتر است که چه خواهد بود. این هم مذهبی است. زیرا هیچ‌کس نمی‌داند که پیش از آدم چه بوده است و پس از انقضای این عالم، چه خواهد بود، مگر خدای تبارك و تعالی. و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: «برخورداری این امّت سیصدسال و سی‌سال و سی‌ماه و سی‌روز خواهد بود، پس آنگاه به‌پایان رسد.»

* در یادکردِ آنچه از اشراط قیامت و نشانه‌های آن آمده است

محمد بن حسین از عمر بن موسی العرار از حمّاد بن زید از علی بن زید از ابونصر از ابوسعید خدری حدیث کرد که گفت: ما نماز عصر را با پیامبر(ص) گزاردیم، سپس پیامبر ایستاد و خطبه کرد و آنچه را که تا روز رستاخیز خواهد بود یاد کرد و از آن خبر داد. و آنان که آن را به‌یاد سپرده‌اند که به‌یاد دارند و هرکه فراموش کرده است فراموش کرده است. حدیثی دراز، و در پایان آن حدیث گوید: و ما به خورشید می‌نگریستیم که آیا چیزی از آن در افق باقی است یا نه. پس پیامبر(ص) گفت: «آگاه باشید که از دنیا همان‌قدر باقی است که از امروز شما.» و از حسن روایت شده‌ایم که پیامبر(ص) گفت: داستانِ من و شما همچون داستانِ آن قومی است که از دشمنی بیم داشتند و طلایه‌ای از آنِ خویش را فرستادند و چون ایشان را ترك گفت به‌ناگاه با اسبان دشمن روبه‌رو شد و چون بیم داشت که دشمن زودتر از او به یارانش برسد، به جامهٔ خویش اشارت کرد و گفت:«های! دشمن!» و رستاخیز نزدیك رسیده است که بر من، به‌سوی شما، پیشی گیرد. و بدان که روایتِ اِسنادها و تصحیحِ اخبار، از شرایطِ این کتاب ما نیست، زیرا عموم این خبرها به‌دلیل آشکاریشان از سند بی‌نیازند. و خدای‌تعالی گوید: «بترسید از خدای و بنگردا هر امّتی که چه پیش فرستاده است ازبهر فردا.» (۱۸:۵۹) و از همین‌باب است حدیث ابوالطفیل از ابوسُریمة از حذیفة بن‌اسید که گفت: ما سرگرم سخن گفتن دربارهٔ رستاخیز بودیم که پیامبر بـر سرِ ما آمد و گفت: «رستاخیز برپای نخواهد شد مگر آنگاه که ده نشانه از نشانه‌های آن آشکار شود؛ پس به یادکردِ آنها پرداخت: دخان و دجّال و یأجوج و مأجوج و نزولِ عیسی و طلوعِ خورشید از مغرب و سه فرو رفتنِ زمین: یکی در مشرق و یکی در مغرب و یکی در جزیرة‌العرب و واپسینِ آن نشانه‌ها آتشی است که از ژرفای عَدَن بر می‌شود و مردم را به‌سوی رستاخیز

می‌کشاند. و گفته خواهد شد: آتش شبگیر کرد، شبگیر کنید و ایوار کرد، ایوار کنید و شبگیر و ایوار می‌کنید و آن آتش راست آنچه می‌افتد.» و حدیث سعید بن‌المسیب از علی بن ابی‌طالب(ع) از همین‌دست است که پیامبر(ص) گفت: «چون اُمّتِ من پانزده خصلت برگزینند بلا بر ایشان فرود خواهد آمد: آنگاه که غنایم را سرمایهٔ خویش دانند و امانت را برای خود غنیمت شمارند و زکات را غرامت دانند و آموختنِ ایشان جز ازبرای دین باشد و مرد همسر خویش را فرمانبرداری کند و از مادرش سرپیچی و دوستش را به خود نزدیك کند و پدرش را دور کند و در مساجد صداها بلند شود و پست‌ترین مردم رهبر ایشان شود و آدمی را از بیم شرّ او، بزرگداشت کنند و کنیزکان آوازه‌خوان و آلاتِ موسیقی آشکار شوند و شراب نوشیده شود و جامهٔ ابریشمین بپوشند و واپسین مردم این امت، نخستینیان ایشان را نفرین کنند در چنین روزی چشم‌درراه بادی سرخ و فرورفتنی در زمین و مسخی و سنگبارانی باشید.» و در حدیث ابن‌عمر از عمر(رض) روایت شده است که گفت: چون جبرئیل نزد پیامبر(ص) آمد و او از کارِ دین از او می‌پرسید، گفت: رستاخیز کی خواهد بود؟ جبرئیل گفت: «آن که پرسیده می‌شود داناتر از پرسنده نیست.» پس گفت: «نشانه‌های آن چیست؟» جبرئیل گفت: «اینکه کنیزك ازبرای خواجهٔ خویش فرزند آورد[1] و ببینی پابرهنگان عریان را که در بنیان، سرگرم دستبردند.» پیامبر(ص) گفت: «راست گفتی.» و در حدیثِ ابوشجرهٔ حضرمی از عمر(رض) آمده است که پیامبر(ص) گفت: «خدای‌تعالی جهان را به‌سوی من برداشت و من در آن می‌نگریستم و بدانچه در آن خواهد بود تا روز رستاخیز، آن‌گونه که به این کفِ دست خویش اینك می‌نگرم.» و این‌دو آرایه‌ای است که خدای پیامبر خویش را بدانها آراسته است، آن‌گونه که پیامبران پیشین را آراسته بود.

و از نشانه‌های رستاخیز خبر خروج هاشمی و سفیانی و قحطانی و ترك و حبشه و دجّال و یأجوج و مأجوج و بیرون آمدن جنبنده (دابّه) از زمین است و دخان و دمیدنِ در صور.

و آنچه پس از اینها، دربارهٔ احوال آخرت نقل شده است، نباید مایهٔ تنگدلی انسان شود که ازین‌گونه خبرها می‌شنود، زیرا اینها همه جایزند و ممکن. و چون روا باشد که مرد چیزی را در گمان آورد، پس آن گمانِ او راست آید، ویا به چیزی آرام گیرد و آن آرامشِ او استوار آید، ویا دربارهٔ چیزی سخن گوید و همان‌گونه شود که او گفته است، یا از روی شمار، حکمی کند و آن‌حکم درست آید، ویا اندیشه‌ای کند و اندیشه‌اش به

۱) یعنی رفاه در جامعه بسیار شود و کنیزداری.

راستی رهنمون شود، ویا در تخیل ویا در رؤیا چیزی بدو نموده آید یا به نیروی روح تأیید شود و تصدیقی ازبرای او، در آنچه روی نموده است، بحاصل آید. پس روا نیست که در آنچه از آن خبر می‌دهد، اصابتِ از جانب وحی و نبوت به‌شمار آورد و هر حالتی که درجهٔ پیامبری را از آنچه ما یاد کردیم فروتر می‌آورد. با اینکه در همه چیزهایی که ما یاد کردیم خطای آشکار دیده می‌شود مگر در نبوت به‌تنهایی، که باطل را از هیچ‌سوی بدان راه نیست. مگر اینکه کسانی که امروز خویش را در پردهٔ مسلمانی نهفته‌اند، در اخبار دست بُرده باشند و احادیثِ «مُنْکَر»[1] آشکاری را وارد روایات کرده باشند که در علم حدیث حدِّ آنها شناخته می‌گردد و دلایلِ قرآنی آنها را مهذّب می‌کند. آنچه در کشانیدن نفس به‌سوی اعتقاد بدین روایات و حبس کردنِ دل بر آنها، بیشتر موردِ نیاز است این است که بدانیم نبوت امری است ضروری و صدقِ انبیا مسلم و بدانیم که آنچه در عقل ممتنع می‌نماید، ممکن است وجود داشته باشد، به‌دلیلِ حدوث جهان و ایجاد شدنش با سابقهٔ عدم. پس هرکس به آنچه ما یاد کردیم یقین بسته باشد بعد از آن، آنچه بر خاطرش بگذرد، خدشه‌ای در دلش ایجاد نخواهد کرد، والسلام.

در یادکردِ فتنه‌ها و کوائن در آخرالزمان

در روایتِ زهری از ابوادریس خولانی از حذیفة بن الیمان آمده است که گفت: من داناترین مردمانم به هر فتنه‌ای که تا روز رستاخیز خواهد بود. اما من که باشم که رسول(ص) رازی را که با دیگران درمیان نگذاشته با من درمیان بگذارد، اما چنان بود که پیامبر(ص) در مجلسی که من در آنجا حضور داشتم سخن می‌گفت، دربارهٔ فتنه‌هایی که خواهد بود، از کوچك و بزرگ، و آن گروه که در آن مجلس حضور داشتند همه رفتند جز من. و در حدیثِ ابن عُیَینة از زُهْری از عُرْوَةَ از کُرز بن علقمه چنین آمده است که پیامبر(ص) فتنه‌هایی را یاد کرد، پس مردی گفت: ان‌شاءالله هرگز چنین نخواهد بود، پس پیامبر(ص) گفت: «سوگند به کسی که زندگانی محمد در دستِ اوست به‌گونهٔ ماران سیاهی درخواهید آمدن راست ایستاده که گردن یکدیگر را خواهید زد.» زُهْری گفته است منظور از آن، مار سیاهی است که چون می‌گزد جنبیدن می‌آغازد و سرش را بلند می‌کند و راست می‌ایستد.

۱) مُنکَر حدیثی است که راوی ضعیفی برخلاف آنچه از راوی ثقه نقل شده است روایت کند. برای تعاریف دیگر مراجعه شود به *منهج النقد فی علوم‌الحدیث*، ص ۱۰۷.

حذیفه گوید: مردمان از پیامبر(ص) دربارهٔ خیر پرسش می‌کردند و من از وی دربارهٔ شرّ می‌پرسیدم از بیمِ آنکه گرفتارِ آن شوم. پس بدو گفتم: «ای پیامبر خدای! ما در جاهلیت و شرّ بودیم و خدای این خیر را ازبرای ما آورد، آیا پس از خیر، شرّی هست؟» پیامبر(ص) گفت: «و در آن فساد و کدورتی است.» [گفتم: و فسادِ آن در چیست؟» گفت: «قومی که به سنت و طریقتی جز سنتِ من راهبر می‌شوند. از ایشان نیکی و بدی را می‌شناسی.» گفتم: «آیا بعد از آن خیر شرّی هست؟» گفت: «آری، کسانی که بر در دوزخ دعوت می‌کنند. هرکس بدیشان پاسخ گوید، او را به دوزخ دراندازند.» گفتم: «ای پیامبر خدای ایشان را ازبرای ما توصیف کن.» گفت: «ایشان از عشیرهٔ مایند و به‌زبان ما سخن می‌گویند.][1] و این به روایت نعیم از ولیدبن مسلم از ابوجابر از بشربن عبدالله از ابوادریس خولانی از حذیفه است.

و در روایتِ ابن عُیَینة از زُهْری از عروة از اسامة آمده است که گفت: پیامبر(ص) بر حصاری از حصارهای مدینه از بالا می‌نگریست گفت: «من همانا جایگاه فتنه را در سراهای شما، به‌مانند محل فرود آمدن قطره‌های باران می‌بینم. آیا شما نیز آنچه من می‌بینم می‌بینید؟»[2]

حدیث کرد ما را نعیم‌بن حمّاد از محمدبن یزید از ابی‌جلده از ابوالعالیه که گفت: چون تشتر (شوشتر)[3] گشوده شد، در بیت‌المالِ هرمزان مصحفی یافتیم در نزدیکی سرِ مرده‌ای که بر سریری نهاده شده بود و آن‌مرده را، به‌حساب خود، دانیال می‌دانستند. و آن مصحف را نزدِ عمر بُردیم و من نخستین عرب بودم که آن را قرائت کردم. پس عمر نزدِ کعب فرستاد و او آن را به‌زبان عربی نسخه برداشت و در آن بود آنچه از فتنه‌ها، تا روزِ قیامت خواهد بود.

حدیث کرد ما را نعیم از عبدالقدوس از ارطاة بن المنذر از حمزة بن حبیب از سلمة بن نفیل که پیامبر(ص) گفت: «در آستانهٔ رستاخیز مرگامرگی سخت در مردم افتد و پس از آن سالیانی چند زلزله.»

حدیث کرد ما را نعیم از بقیه از صفوان از عبدالرحمن بن جبیر از عوف بن مالك اشجعی که گفت: رسول خدای(ص) مرا گفت: «در آستانهٔ رستاخیز آمادهٔ شش‌چیز باش:

۱) متن ما افتادگیهای بسیار داشت که قابل بازسازی و ترجمه نبود، به‌ناچار متن حدیث را در داخل [ ] از صحیح بخاری، از *الالف المختارة من صحیح البخاری*، اختیار و شرح عبدالسلام هارون، ج ۹، ص ۲-۱۳۱ نقل کردیم.

۲) ضبط متن ما با ضبط بخاری، *الالف المختاره*، ج ۹، ص ۱۱۹ تفاوت دارد.

۳) در اصل تشتر بود و هوار به تستر اصلاح کرده، ما همان متن را آوردیم.

نخستین آنها، مرگِ من» و من بسیار گریستم چندان که پیامبر خدای مرا به آرامش فرا خواند. سپس گفت: بگو یك. آنگاه گفت: و دوم، گشایش بیت‌المقدس. بگو دو. و سوم، مرگامرگی به‌مانند گوسفندمرگی در میانِ امت من. بگو سه. چهارم، فتنه‌ای عظیم در اُمّتِ من که در هیچ سرایی از سراهای عرب نخواهد بود مگر آنکه وارد آن شود [بگو چهار] و پنجم، آشتی و آرامشی میان عرب و بنوالاصفر (رومیان) که سپس روی‌آور شوند و با شما پیکار کنند. بگو پنج. و ششم آنکه مال در میان شما چندان بسیار شود که اگر صد دینار به کسی دهند، خشم گیرد.

حدیث کرد ما را نعیم از ابو عُیَیْنَة از مجالد از عامر از صله از حذیفه که می گفت: در اسلام چهار فتنه است که چهارمین آن فتنه‌ها شما را به دنیایِ دجال خواهد سپرد و آن عبارت است از مار سپید و سیاه (فتنه) و تاریکی فراگیر و فلان و بهمان.[1]

حدیث کرد ما را نعیم از یحیی بنِ سعید قطّان از عبدالرحمن بن حسن از شعبی از عبدالله که گفت پیامبر(ص) گفت: «در اُمّتِ من چهار فتنه خواهد بود که در چهارمین فناست.» و روایت کرده‌اند که «فتنه‌ای خواهد بود که خردِ مردان، در آن، نابود شود.»[2]

حدیث کرد ما را نعیم از حمزة از ابراهیم بن ابی عبلة که گفت: «شنیدم قیامِ قیامت بر قومی خواهد بود که اخلاقشان اخلاق گنجشکان است.» حدیث کرد ما را نعیم از محمد بن حارث از ابن‌السلیمانی از پدرش از ابن‌عمر که گفت رسول(ص) گفت: «رستاخیز نخواهد بود مگر آن‌زمان که آدمی بر گور دوستش می‌گذرد و می گوید: ای کاش به‌جای او بودمی. از بسیاری فتنه‌ها که می‌بیند.» نعیم از ابو ادریس از پدرش از ابوهریره حدیث کرد که گفت پیامبر(ص) گفت: «نخستین قومی که هلاك شوند، ایرانیان‌اند و آنگاه عربها در پیِ ایشان.» و در روایتِ معاویة بن صالح از علی بن ابی‌طالب از ابن‌عباس(رض) آمده است که گفت: «ستارگان امان‌اند از بهرِ اهلِ آسمان، و چون ستارگان بی‌نور شوند، اهل آسمان را آنچه وعده شده‌اند فراز خواهد رسید. و من امانم از بهرِ اصحاب خویش و چون رفتم، اصحابِ مرا خواهد رسید آنچه بدیشان وعده داده شده است. و اصحاب من امان‌اند از بهرِ امتِ من و چون اصحاب من بروند، آنچه اُمتِ مرا وعده شده است

۱) اصل چنین است: «فی‌الاسلام اربع فتن تسلّمهم الرابعة الی الدنیا الارفاض الظلمة» و هوار نوشته است: «در نسخهٔ خطی قابل قرائت نیست.» ما متن را از برهان فوری، در *کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ حیدرآباد ج ۱۱، ص ۲۱۶ نقل کردیم که عین عبارت آن این است: «فی الامة اربع فتن تسلمهم الرابعة الی الدجّال الرقطاء، والمظلمة و هنة و هنة.»

۲) اصل: یفرج فیها عقول الرجال.

خواهد رسید. و کوهها امان‌اند از بهرِ زمین و چون کوهها برکنده و پراکنده شوند اهل زمین را آنچه وعده شده‌اند خواهد رسید.» و عطاء از ابن‌عباس و سلمة بن اکوع از پیامبر(ص) نقل کرده‌اند و همچنین عبدالله بن مبارك از محمد بن سوقه از علی بن ابی‌طلحة از پیامبر(ص) نقل کرده است که گفت: «قیامِ قیامت جز بر شریرانِ از مردم نخواهد بود، آنان که همچون جانوران بر یکدیگر، در میانهٔ طریق، برمی‌جهند.» یعنی مانند ایشان‌اند اگر آنان را از طریق بر کنار واداری[1] و ابوالعالیه خبر داد که قیامِ قیامت نخواهد بود مگر آنگاه که ابلیس در راهها و بازارها راه برود و بگوید: حدیث کرد مرا فلان از پیامبر(ص) به چنین و چنان.

و بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند که «در حم عسق، حاء حرب (جنگ) است و میم ملك بنی‌امیه است و عین فرمانروایی عباسیان است و سین ملك سفیانیّه است.» و از این فتنه‌ها که برشمردیم بعضی سپری شده است و گذشته و بعضی در آینده خواهد بود.

* در یادکردِ خروجِ ترك

حدیث کرد ما را یعقوب بن یوسف، گفت حدیث کرد ما را ابوالعباس سراج از قتیبة بن یعقوب بن عبدالرحمن اسکندری از سهیل از ابوصالح از پدرش از ابوهریره که پیامبر(ص) گفت: قیامِ قیامت نخواهد بود مگر آنگاه که مسلمانان با ترکان پیکار کنند، قومی که چهره‌هاشان همچون سپرهای فروکوفته است با چشمهای تنگ و بینیهای پهن که جامه‌های مویین به‌تن دارند و در موی راه می‌روند.

و از ابن عباس(رض) روایت شده است که گفت: «[خلافت] در فرزندانِ من خواهد بود تا آنگاه که بر عزّتِ ایشان چیره شوند صاحبان چهره‌های سرخ همچون سپرهای فروکوفته.» و مردم در تأویل این خبر اختلاف کرده‌اند. بعضی بر آنند که نابودی فرمانروایی بنی‌هاشم بر دست ترکانِ مسلمان است و دیگرانی بر آنند که بر دستِ ترکان کافر است که آن را از ترکان مسلمان خواهند گرفت و گروهی گفته‌اند: منظور اهل چین است که بر این اقالیم چیره خواهند شد. و خدای داناتر است. و از کسی شنیدم که می‌گفت: اینها گذشته است، زیرا از آن‌روز باز که ماکانی[2] بر بغداد فرمان‌روا گردید،

۱) افتادگی متن. گویا تفسیری است از حدیث که به صورت ناقص نقل شده است. برای اصل حدیث رجوع شود به: کنزالعمال. برهان فوری، ج ۱۴، ص ۲۴۶.

۲) منظور ماکان کاکی است. رك: *تاریخ ابن اثیر*، ج ۸، ص ۱۹۰.

فرمانروایی بنی‌هاشم روی در ضعف نهاد.

* در یادکردِ هدّه‌ای که در رمضان خواهد بود و از نشانه‌های رستاخیز است

حدیث کرد بیروتی ما را از اوزاعی از عبدالله بن لبابه[1] از فیروز دیلمی از پیامبر(ص) که گفت: «آواز فرو ریختن (هدّه‌ای) در رمضان خواهد بود که خفته را بیدار کند و بیداران را به‌هراس درآورد.» چنین است در روایتِ قتاده و در روایتِ اوزاعی آمده است که بانگی برآید در رمضان، در نیمهٔ ماه، که هفتادهزار تن از آن بیهوش گردند و هفتادهزار تن کور شوند و هفتادهزار تن کر و هفتادهزار تن گنگ و هفتادهزار دختر دوشیزه از آن شکافته گردند. و گفت: پس آنگاه بانگی دیگر برآید. نخستین، بانگ جبرائیل(ع) است و دومین، بانگ ابلیس علیه‌اللعنه. و گفت: بانگ، در رمضان است و معمعه[2] در شوّال و جدایی قبایل در ذی‌قعده و در ذی‌الحجه حاجیان را غارت کنند و ماه محرم، آغازش بلا خواهد بود و پایانش شادی. پرسیدند که ای پیامبر خدای: «چه‌کسی از آن در امان خواهد ماند؟» گفت: «آن‌کس که در خانهٔ خویش بماند و به سجود پناه برد.» و در روایت قتاده آمده است که بانگ فرو ریختنی (هدّه‌ای) در رمضان خواهد بود و آنگاه گروهی در شوّال و سپس معمعه‌ای در ذی‌قعده، آنگاه در ذی‌حجه بر حاجیان راه زنند و سپس در محرم هتکِ حرمتِ محارم کنند و سپس در صفر بانگی برآید و در ربیع‌الاول قبایل را پیکار درگیرد و آنگاه «عجب و همهٔ عجب میان جمادی و رجب است.» پس آنگاه اشتری خمیده‌پشت بهتر از کاخی است که صدهزار را در خود حمل کند.[3]

* [در یادکردِ] آن هاشمی که با درفشهای سیاه از خراسان خروج کند

یعقوب بن یوسف سجزی از ابوموسی بغوی از حسن بن ابراهیم بیاضی در مکه از حمّادِ ثقفی از عبدالوهاب بن عطاء خفّاف از خالدِ حذّاء از ابوقلابه از ابواسماء رحبی از ثوبان از پیامبر(ص) حدیث کرد که گفت: «چون درفشهای سیاه را از جانب خراسان

۱) در اصل: لبابه
۲) معمعه: بانگ کردن آتش و مبارزان و در گرمای گرم رفتن و بانگ آتش در نیستان.
۳) اصل: «ثم یا فِئة مُغنیة خیر من دسکرة تعل مائةالف» که صورت صحیح آن را از کنزالعمال، ج ۱۴، ص ۲۷۹ نقل و ترجمه کردیم: ثم ناقة مقتبَة خیر من دسکرة تقلّ مائة الف.

دیدید، با سر آن را پذیره شوید چرا که خلیفهٔ خدای، مهدی، در میان آنان است.» و در این‌باره اخبار بسیار آمده است که این خبر از همه نیکوتر است و برتر اگر روایتش به صحت پیوسته باشد. و در این‌باره از ابن‌عباس بن عبدالمطلب روایت شده است که گفت: «چون درفشهای سیاه از مشرق برآید، فرمانروایی مهدی را استوار می‌دارند.» و مردم در تأویل این اخبار اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند این کارها اتفاق افتاده است و آن همان خروجِ ابومسلم است و او نخستین‌کس بود که درفشهای سیاه بست و جامهٔ سیاه برگزید و از خراسان خروج کرد و فرمانروایی بنی‌هاشم را استوار داشت. و گویند این از همان باب است که می‌گویند: «عمر سواد را فتح کرد.» یا «امیر دستِ دزد را برید.» که فعلِ غیر ایشان به ایشان نسبت داده می‌شود. زیرا این کار به‌امر ایشان بوده است.[1] و دیگرانی گفته‌اند که این کارها هنوز روی نداده است و نخستین انگیزش آن ازسوی چین خواهد بود، از ناحیه‌ای که آن را ختن می‌خوانند و طایفه‌ای از فرزندان فاطمه علیهاالسلام از پشتِ حسین بن علی در آنجایند و پیشاهنگِ آن مردِ کوسه‌ای است از بنی‌تمیم که او را شعیب بن صالح می‌خوانند و زادگاهش طالقان است. همراه با حکایات و داستانهایی که کشتارها و اسیربُردنهای بسیار شگفت‌آور در آن وجود دارد. و خدای داناتر است.

* [در یادکردِ] خروجِ سفیانی

هشام بن‌الغار از مکحول از ابوعبیدة بن‌الجراح از پیامبر(ص) روایت کرده است که گفت: «این امر همچنان قائم به قسط خواهد ماند تا آنگاه که مردی از بنی‌امیّه در آن شکاف افکند.» و در روایت ابوقلابه از ابواسماء از ثوبان آمده است که پیامبر(ص) فرزندان عباس را یاد کرد و گفت: «هلاك ایشان بر دستِ مردی از خاندان این زن خواهد بود.» و اشارت کرد به حبیبهٔ دختر ابوسفیان. و از علی بن ابی‌طالب صلوٰة‌الله علیه خبر داده‌اند که به یادکردِ فتنه‌های شام پرداخت و آنگاه گفت: «چون چنین باشد فرزندِ زن جگرخوار، در پی آن خروج کند تا بر منبر دمشق مسلط شود و چون چنین شود چشم‌درراهِ خروج مهدی باشید.» بعضی از مردم برآنند که اینها همه اتفاق افتاده است و آن همان خروج زیاد بن عبدالله بن خالد بن یزید بن معاویة بن ابی‌سفیان است که از حلب خروج کرد و طرفدارانش رایت و جامهٔ خویش را سپید برگزیدند و مدعی خلافت شدند. پس

۱) کذا و عبارت آشفته است و افتادگی دارد.

ابوالعباس عبدالله [بن‌محمد] بن علی بن عبدالله بن عباس، ابوجعفر را به‌سوی ایشان فرستاد و تا آخرین‌نفر، ریشه‌کن شدند. بعضی برآنند که این موعود را جوانی به‌همراه است که اوصاف او، درمورد زیاد بن عبدالله، موجود نیست، سپس به یادکردِ آن اوصاف می‌پردازند که او به‌همراه فرزندان یزید بن معاویه علیهمااللعنه است و در رخساره‌اش آثار آبله و در چشمش لکه‌ای سفید که از ناحیهٔ دمشق خروج می‌کند و لشکریان و سریّه‌های او دریا و خشکی را پر می‌کنند و شکم زنانِ آبستن را می‌درند و با ارّه مردمان را سر می‌برند و در دیگها می‌جوشانند و او لشکری به مدینه خواهد فرستاد که به کشتار و اسیر کردن و آتش زدن می‌پردازند و آنگاه قبر پیامبر(ص) و فاطمه(رض) را نبش می‌کنند و آنگاه هرکه را نام محمد یا فاطمه باشد می‌کشند و بر در مسجد به‌دار می‌آویزند، در این‌هنگام است که خشم خدای بر ایشان افزونی می‌گیرد و زمین، در زیر پای ایشان، فرو می‌رود و آن است سخن خدای‌تعالی: «و اگر بینی که چون بترسند و نتوانند که بجهند و از جای نزدیك گرفته شوند» (۵۱:۳۴) یعنی از زیر گامهاشان. و در خبری دیگر آمده است که اینان مدینه را چنان ویران می‌کنند که در آن پرنده پر نزند. و روایت کرده‌اند که پیامبر گفت: «اینان مدینه را چنان پشت‌سر می‌گذارند که بهتر از آن نبوده است.[1] چندان‌که سگ می‌آید و پای برمی‌گیرد و بر دیوار مسجد می‌میزد.» گفتند: «ای پیامبر! پس در آن روزها میوه‌ها از آن چه کسانی است؟» گفت: «ازبرای درندگان و پرندگان.» در خبر چنین است که گویند: آنگاه لشکر سفیانی آهنگِ مکه کند و به جایی رسد که آن را «بیداء» خوانند. پس منادیی از آسمانَ آواز دردهد که «ای بیداء! نابودشان کُن!» پس زمین در زیر پای ایشان شکافته گردد و هیچ‌کس از ایشان جان به‌در نبرد مگر دو مرد از قبیلهٔ کلب که روی ایشان واژگونه گردد و از پشت‌سر ایشان به‌در آید و آن‌دو، پس‌پس، بازگردند تا به سفیانی رسند و او را از آنچه رفته حکایت کنند. پس آنگاه، بشیر، نزد مهدی که در مکه است، می‌آید و با او دوازده‌هزار کس و اینان‌اند که ابدال‌اند و اعلام تا به «مباء»[2] رسد و سفیانی را اسیر کند و بر قبیلهٔ کلب غارت فرماید زیرا که ایشان پیروان سفیانی‌اند و زنان ایشان را به‌اسارت برد.» گویند: «زیان‌دیده کسی است که آن‌روز از غنایمِ قبیلهٔ کلب بی‌بهره باشد.» روایت چنین است با سخنانِ یاوهٔ بسیار و گزافه‌هایی مردود. و خدای، بدانچه روایت کرده‌اند، داناتر است.

۱) کذا: «لیترکن المدینة احسن ما کانت» و در حاشیه نوشته شده: کذی فی‌الاصل. و در *خریدة‌العجایب*، عمر بن الوردی (چاپِ قاهره ۱۹۳۹، ص ۲۵۸)، که کتاب ما از منابع او بوده است، عبارت چنین است: «کاحسنِ ما کانت».

۲) در کتب جغرافیا دیده نشد. شاید تصحیفِ «میاه» است (آبها) در *خریدة‌العجایب* نیز المیاه آمده است.

★ [در یادکردِ] خروجِ مهدی

در این باره روایات مختلف و اخباری از پیامبر(ص) و از علی و از ابن‌عباس و جز ایشان، روایت شده است. اما در این روایات جای بحث است. همچنین، دربارهٔ همه چیزهایی که از وقوعِ کواین نقل کرده‌اند. جز اینکه ما، به نقلِ آنها، همان‌گونه که آمده است، می‌پردازیم. و بهترین چیزی که در این‌باره آمده است خبر ابوبکر بن عیّاش است از عاصم بن ذرّ از عبدالله بن مسعود(رض) که پیامبر(ص) گفت: «جهان به‌پایان نرسد تا آنگاه که در میان اُمّتِ من مردی پیدا شود از اهل‌بیتِ من که نامش مطابق نام من است.» و در روایتی دیگر آمده است که: «اگر از عمر جهان یك عصر باقی مانده باشد، هرآینه خداوند مردی از اهل‌بیتِ مرا برانگیخت خواهد که جهان را پر از عدل کند همان‌گونه که پر از ستم گشته است.» و در این روایت، عبارتِ «نامش مطابق نام من است» وجود ندارد. و شیعه را در این‌باره شعرهای بسیار است و اساطیری دور از ذهن.

و در سال سیصد و بیست و پنج، در شیرجان، احمد بن محمد بن حجّاج معروف به سجزی، مرا حدیث کرد و گفت که روایت شدیم از محمد بن احمد بن راشد اصفهانی که گفت روایت کرد مرا یونس بن عبدالله اعلیٰ شافعی که گفت حدیث کرد مرا محمد بن خالد جُندی از ابان بن صالح از حسن از انس(رض) که گفت: «کار، روزبه‌روز، روی در سختی دارد و جهان روی در ادبار و مردمان روی در بُخل و مردم جز بر بدان راست نیایند و مهدیی جز عیسی بن مریم نخواهد بود.»

آنها که خبر نخستین را اثبات کرده‌اند، در آن اختلاف دارند. گروهی گویند او، علی بن ابی‌طالب(ع) است و سخن او را که گفت: «یافتید او را هادی و مهدی» بر وی تأویل می‌کنند. و گروهی برآنند که مهدی، محمد بن ابی‌جعفر است که لقب او المهدی است و نامش محمد و از اهلِ بیت است، که در آشکار کردنِ عدل و زدودنِ ستم، هیچ کوتاهی نکرد. گویند به طاوسِ [یمانی[1]] گفتند: «آیا او ـ یعنی عمر بن العزیز ـ مهدی است؟» گفت: «نه. او عدل را به‌کمال نخواهد رسانید و مهدی به‌کمال می‌رساند.» و شیعه منکر آنند که مهدی جز از فرزندان علی بن ابی‌طالب(رض) باشد. و آنگاه اختلاف دارند، بعضی گویند: «مهدی، همان محمد بن حنفیّه است که نمرده است و بازخواهد گشت تا آنگاه که با یك عصا همهٔ عرب را راهبر شود.» و استدلال ایشان این است که علی در جنگ جمل رایت را به‌دستِ او سپرد. و گروهی گویند: مهدی از فرزندان حسین بن علی

۱) افزودهٔ ماست، منظور طاووس بن کیسان یمانی است، از محدثین و فقهای قرن اول (۳۳ ـ ۱۰۶).

رضوان‌الله علیهماست از نسل فاطمه رضی‌الله عنها، زیرا او بود که در راه حق جهاد کرد تا شهید شد. و دیگرانی گویند: از فرزندان حسن(ع) خواهد بود. و درباب سر و سیمای او اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند که او فرزند کنیزکی است، گندم‌گون است با چشمهای [سیاه][1] و دندانهای روشن که در گونه‌اش خالی دارد. و گروهی گفته‌اند که زادگاهش مدینه است و از مکه خروج می‌کند و میان صفا و مروه با او بیعت خواهند کرد. بعضی برآنند که وی از اَلَموت خروج می‌کند[2]. و به‌همین‌دلیل، بنوادریس، قیروان را مهدیه نام نهاده‌اند، به‌طمع آنکه مهدی از ایشان باشد. و گویند: او ستم را از مردم جهان برمی‌دارد و داد بر ایشان می‌گسترد و میان نیرومند و ناتوان برابری می‌نهد و اسلام را به شرق و غرب جهان می‌رساند و قسطنطنیه را می‌گشاید و هیچ‌کس در زمین نخواهد ماند مگر آنکه یا اسلام می‌آورد ویا فدیه می‌دهد و در این‌هنگام است که وعدهٔ الاهی تحقق می‌یابد «تا بر همه دینها آن را آشکار کند» (۹:۳۳). دربارهٔ مدتِ عمر او اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند هفت‌سال می‌زید و بعضی گفته‌اند نه‌سال. بعضی بیست‌سال گفته‌اند و بعضی چهل‌سال و بعضی هفتادسال.

* [در یادکردِ] خروج قحطانی

در روایتِ عبدالرزاق از معمر از ابوقریب از ابوسعید مقبری از ابوهریره(رض) آمده است که گفت: «قیامِ قیامت نخواهد بود مگر آن‌زمان که کاروانها از رومیّه بازگردند و رستاخیز نخواهد بود مگر آنگاه که مردی از قحطان راهبر مردمان شود.» و دربارهٔ این قحطانی اختلاف کرده‌اند که کیست؟ از ابن‌سیرین روایت کرده‌اند که گفت: قحطانی مردی است بسامان و نیك و هم‌اوست که عیسیٰ در پشت‌سرش نماز می‌گزارد و اوست مهدی. و از کعب روایت شده است که گفت: مهدی می‌میرد و از پس او با قحطانی، مردمان، بیعت کنند. و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: قحطانی مردی است از فرزندان عباس که خروج خواهد کرد. و هنگامی که عبدالرحمن بن اشعث بر حجاج خروج کرد، قحطانی نامیده می‌شد. و به کارگزاران خویش نامه نوشت که «ازسوی عبدالرحمن ناصر امیرالمؤمنین» و مردمان بدو گفتند: «قحطانی را نام از سه کلمه فراز

۱) از ابن‌الوردی، *خریدة‌العجایب*، ص ۲۵۹ افزوده شد. عبارت متن ما چنین است: «یکون ابن امة اسمرالعینین براق‌الثنایا...»
۲) گویا عبارت اندکی افتادگی دارد.

آمده است.» و او در پاسخ ایشان گفت: «نام من "عبد" است و "الرحمن" نام من نیست.» و از این سخن می‌توان دانست که کار قحطانی در آن‌روزگار نزد ایشان، شهرت داشته است. و کعب گفته است که او در عدالَت، فروتر از مهدی نیست.

* [در یادکردِ] گشودنِ قسطنطنیه

از اسباط، از سری روایت شده‌ایم که در سخن خدای‌تعالی «ایشان را بود در دنیا رسوایی و در آخرت عذابی عظیم» (۲:۱۱۴) منظور فتح قسطنطنیه است. و بعضی از مفسران، آیهٔ «آلم غلبه کردند اهل پارس بر رومیان.» (۳۰: ۲) را براین امر تفسیر کرده‌اند که این امر بودنی بوده است. و گفته‌اند که در آن‌روز اسب از [ ][1] به درهمی به‌فروش رسد و دینارها را به سپرها پیمانه و تقسیم کنند. گویند که میان گشوده شدنِ قسطنطنیه و خروج دجّال هفت‌سال است. پس در همان‌زمان که ایشان، در چنین حالتی هستند ناگهان شیونی برآید که «اینك دجّال در سرای شماست.» گوید: «پس آنگاه آنچه در دست دارند، به‌یك‌سوی می‌نهند و به‌سوی او می‌شتابند.»

* [در یادکردِ] خروجِ دجّال

خبرهای صحیح، دربارهٔ خروج وی به‌تواتر رسیده است، بی هیچ شکی. امّا، اختلافی که هست دربارهٔ صفات و سر و سیمای اوست. گروهی گفته‌اند که دجّال صائف بن صائد یهودی است، علیه‌اللعنه، که در عهد پیامبر(ص) زاده شد. و در گهوارهٔ خویش می‌بالید و می‌گسترد چندان‌که نزدیك بود خانه از او پر شود. به پیامبر(ص) خبر دادند و پیامبر با چند تن از اصحاب خویش بدانجا رفت. چون در او نگریست او را شناخت. از خدای سبحانه و تعالی به‌دعا خواست تا او را به جزیره‌ای از جزایر دریا برکشد تا آنگاه که روزگارِ خروج اوست. و در روایتی دیگر است که مسیح دجّال یك‌چند زندگی کرد و طعام خورد و در بازارها راه رفت. و روایت کرده‌اند که نام او عبدالله است و با کودکان بازی می‌کند. پس، ابن‌صیّاد به پیامبر(ص) گفت: آیا گواهی می‌دهی که من پیامبر خدایم؟ رسول(ص) گفت گواهی می‌دهم که پیامبر خدایم. ابن‌صیّاد گفت: آیا گواهی می‌دهی که من پیامبر خدایم؟ پیامبر گفت: [ ][2] گفت: من ازبرای تو چیزی پنهان داشته‌ام. گفت:

۱) اصل: «من لاىها»(؟)
۲) متن افتادگی دارد.

چیست آن‌چیز؟ گفت: آن‌چیز دخ است یعنی دخان. پیامبر(ص) گفت: خاموش باش و پای از گلیم خویش بیرون منه!

عمر گفت: مرا اِذن ده تا گردنش را بزنم. پیامبر(ص) گفت: رهایش کن اگر به کُنهِ او رسی بر وی تسلط نیابی و اگر به کُنهِ او نرسی، خیری در کشتن او نیست. پس پیامبر(ص) دعا کرد و او ناپدید شد. و در حدیث آمده است که دجال با موی انبوه و روی درهم است. میان دو چشم او نوشته شده است: ك‌ف‌ر، که همه‌کس آن را می‌خواند، خواه نویسا باشد و خواه نویسا نباشد. و اختلاف کرده‌اند که دجال از کجا خروج خواهد کرد. گروهی گفته‌اند که وی از زمین کوثی در کوفه خروج می‌کند. و درباب کسانی که او را پیروی خواهند کرد، اختلاف است. گروهی برآنند که یهود او را پیروی خواهند کرد و زنان و اعراب و فرزندان زنان خالکوبی‌شده. و دربارهٔ کارهای شگفتی که بر دست او روی خواهد داد، اختلاف کرده‌اند. گروهی گویند وی به هرکجا که روی آرد بهشتی و دوزخی با خویش دارد. بهشتِ او دوزخ است و دوزخِ او بهشت. و او دعوی آن دارد که پروردگار خلایق است. پس به آسمان فرمان دهد تا ببارد و به زمین فرمان دهد که گیاه برآرد و شیاطین را، در صورتِ مردگان، زنده گرداند. مردی را بکشد و پس آنگاه او را زنده گرداند و مردمان فریفتهٔ او گردند و بدو بگروند و با او بیعت کنند. گویند از چارپایان جز درازگوش، هیچ‌کدام از وی فرمان نبرند.

و دربارهٔ هیئت خَرِ دجّال اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند که میان دو گوشِ خر او فاصلهٔ دوازده وجب است و بعضی گفته‌اندچهل ذراع و یك گوش خر او بر هفتادهزار [مرد] سایه افکند و هر بگامش فاصلهٔ سه‌روز راه است و او به هرجای خواهد رسید مگر چهار مسجد: مسجدالحرام و مسجد پیامبر و مسجد اقصی و مسجدِ طور. و چهل‌روز درنگ می‌کند و آهنگ بیت‌المقدس دارد، درحالی‌که مردم ازبرای پیکار او گرد آمده‌اند. پس میغی از ابری بر ایشان می‌گسترد و دیگربار از هم می‌پراکند، در بامدادان، و آنگاه عیسی بن مریم را خواهند دید که بر یکی از پشته‌های بیت‌المقدس فرود آمده است و دجال را خواهد کشت.

* فرود آمدنِ عیسی (ع)

مسلمانان، در اینکه عیسی(ع) در آخرالزمان فرود خواهد آمد، اختلافی ندارند و درمورد سخن خدای‌تعالی که «و بدرستی که او سببِ دانستنِ است قیامت را، نگر به‌شك نشوید در آن» (۶۱:۴۳) گفته‌اند مقصود اوست. و چنین آورده‌اند که پیامبر(ص) گفت:

«عیسی در میان شما فرود خواهد آمد و او خلیفهٔ من است بر شمایان. هرکه از شما او را دریافت سلام مرا بدو برساند. چرا که او خوك را خواهد کشت و صلیب را خواهد شکست و با هفتادهزار کس به حج خواهد رفت که در میان همراهان او اصحاب کهف‌اند زیرا ایشان حج می‌گزارند و او با زنی از یزد[1] ازدواج خواهد کرد و خشم و دشمنایگی و رشك ازمیان برمی‌خیزد و زمین به‌هیئتِ روز نخستین، در عهدِ آدم(ع) درمی‌آید، چندان‌که ناقهٔ جوان فربهی را رها کنند و کس آن را برنگیرد. و گوسفند را با گرگ بینی و کودکان که با مارها بازی می‌کنند و ایشان را گزندی نمی‌رسد. و خداوند به‌روزگار او زمین را از عدل پر کند چندان‌که موشی انبانی را نجود و چندان‌که آدمی را به مال فرا خوانند و او نپذیرد و یك انار، افراد یك خانه را، سیر کند.»

گویند عیسیٰ از آسمان فرود آید و در دست او پیکانی دراز باشد و دجال را بدان بکشد. گویند چون دجّال در وی نگرد گداخته گردد آن‌گونه که سُرب آب می‌شود. آنگاه مسلمانان ایشان را درپی روند و بکشند و از هر سنگ و درختِ آواز برآید که ای مسلمان این که در پناه من است یهودی است، مگر از بوتهٔ خارخَسَكِ یهود. گویند عیسی چهل سال بماند و بعضی گویند سی‌وسه سال و در پی مهدی نماز گزارد. آنگاه یأجوج و مأجوج خروج کنند.

* بقیّه داستان دجّال

در روایت سفیان از مجالد از شعبی از فاطمه دختر قیس چنین آمده است که گفت: پیامبر(ص)، در نیمـــروز، آهنگ سرزمین ما داشت. پس از برای ما خطبه خواند و گفت: من شما را ازبرای سود و زیانی گرد نکَرده‌ام، بلکه ازبرای سخنی است که تمیم داری با من گفت که شادی آن خواب نیمروز از من ربود. گفت که جمعی از قبیلهٔ او در سفر دریا بودند و طوفانی بر ایشان وزیدن کرد و آنان را به جزیره‌ای کشانید. آنان، در آن‌جزیره، به‌ناگاه جنبنده‌ای دیدند و از او پرسیدند که تو چیستی؟ گفت: «من جسّاسه‌ام.» پس آنان از او جویای خبر شدند و او گفت اگر خواهانِ خبرید، بر شما باد رفتن به درون این دیر، زیرا در آنجا مردی است مشتاق خبر شمایان. آنها گفتند: پس ما به‌نزدِ آن‌مرد شدیم و او گفت: من بغیم[2] ام. پس ما بدو خبر دادیم. و او گفت: «دریاچهٔ طبریه چه شد؟»

۱) در متن: بزد و در *خریدةالعجایب*، ص ۲۶۲: ازد.
۲) در خریدةالعجایب: بعیم.

گفتیم: «بر هر دو سوی جاری است.» گفت: «نخل عمّان و بیسان[1] چه شد؟» گفتیم: «صاحبانش از آن برخوردارند.» گفت: «چشمهٔ زُغَر[2] چه شد؟» گفتیم: «صاحبانش از آن آب برمی‌دارند.» گفت: «اگر این‌یکی خشکیده باشد من از وثاق خویش به‌در آیم و به هر جایی روی‌آور شوم مگر مدینه و مکه.»

و روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) خطبه‌ای خواند و آنگاه گفت: «از روزگار آفرینش آدم تا به رستاخیز، فتنه‌ای بزرگتر از دجّال نبوده است.» و گفت: «هیچ پیامبری نبوده است مگر اینکه قوم خود را از دجّال بیم داده است.» و سپس به توصیف او پرداخت و گفت: «چیزی بر من آشکار شده است که بر هیچ‌کس آشکار نشده است و آن این است که دجّال یك‌چشم است و چنین و چنان. اگر خروج کند و من در میان شما باشم، من حجتِ شما خواهم بود. و اگر جز از پس من خروج نکرد، خدای خلیفتِ من است بر شما. پس هرچه بر شما مشتبه گردید بدانید که پروردگار شما اعور (یك‌چشم) نیست.» ودجال را یهودیان موشح کوایل[3] نامند، و بر آنند که او از نسل داود است و بر زمین فرمانروا خواهد شد و پادشاهی را به بنی‌اسرائیل بازخواهد گرداند و همهٔ اهل زمین یهودی خواهند گشت.

از مجوس شنیدم که یکی را از آن خویش یاد می‌کردند که خروج خواهد کرد و پادشاهی را بدیشان بازخواهد گرداند.

و این امر، مشترك است و موردِ نزاع. باید بر راست‌ترین و درست‌ترین خبرها اعتماد کرد و آن همان چیزی است که از کتابهای خدای و اخبار پیامبران او نقل شده باشد، بی هیچ تحریف و تبدیلی. آنچه از این‌میان ممکن است و رواست این است که مردی خروج کند که مخالف اسلام باشد و در آن فساد ایجاد کند. و آنچه جز این یاد کرده‌اند، موکول به علم الاهی‌ست، زیرا در روایت آمده است که «در آستانهٔ رستاخیز، سی دجّال خواهد بود». دستِ‌کم این است که او همانند یکی از اینها باشد.

* بقیّه خبر عیسی(ع)

بعضی از اهل تفسیر دربارهٔ این سخن خدای‌تعالی که «و به‌درستی که هیچ‌کس

۱) بیسان شهری در اردن، میان حوران و فلسطین که نخلستانهای آن معروف است، رك: *معجم‌البلدان*، ۱، ص ۲۵۷.
۲) زغر، چشمه‌ای است در شام، رك: *النهایة*، ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۰۴.
۳) اصل: «کوابل» و در نسخه‌هایی از خریده... که دراختیار هوار بوده است: «مواطیح کوائیل» و «موشیح کوایل» و در نسخهٔ چاپی آن (ص ۲۶۳): «مواطیح کوائیل» آمده است.

نبود از اهل کتاب که نگرود بدو پیش از مرگِ خود» (۴:۱۵۹) گفته‌اند مقصود عیسیٰ است به‌هنگامِ فرود آمدنش و خدای‌تعالی گفته است: «بلکه برداشت او را خدای عزّوجل به‌سوی خود و نه کشتند او را و نه بر دار کردند ولیکن پوشیده کرده شد بر ایشان» (۴:۱۵۹) و اهل کتاب را در این اختلاف نیست که او آمده است، و استدلال ایشان این است که در کتابهای پیامبرانِ دوازده‌گانه آمده است که «من خواهم فرستاد نزدِ شما پیامبر را پیش از آمدنِ پروردگار.» و در کتاب شعیا آمده است: «ای بیتِ لحم! از تو بیرون خواهد آمد آن صدیقِ مخلص که راستی در همیانِ اوست، و حق در روزگارانِ او، که گرگ و میش را آشتی دهد و کودك با افعی کَرّ بازی کند و عیسیٰ در نزدِ شما مَسیح است و دجال مسیح است و آن‌دو مسیح‌اند و به‌روزگار او یأجوج و مأجوج خروج خواهند کرد.»

گویند او از فرزندانِ شعیا بن افرائیم خواهد بود. و اهل تأویل دربارهٔ او اختلاف کرده‌اند. بیشتر گفته‌اند که او عیسیٰ(ع) است بعینه، که به دنیا بازمی‌گردد. و گروهی گفته‌اند معنیِ فرود آمدن عیسیٰ این است که مردی که در فضل و شرف همانند او، خروج خواهد کرد مثل اینکه درحقِ آدمی نیك و خیر گویند که او فرشته است یا درحق آدم بدکار گفته می‌شود که او شیطان است. منظور تشبیه است نه اینکه عین یکدیگرند. و بعضی گفته‌اند روح او، در پیکر مردی به‌نام عیسی، خواهد آمد و خدای داناتر است.

* طلوع خورشید از مغرب

بعضی از مفسران در آیهٔ «آن‌روز که بیاید برخی از نشانهای خدای تو سود ندارد هیچ تنی را ایمان او که نگرویده بود از پیش» (۶:۱۵۸) گفته‌اند که مقصود طلوعِ خورشید است از مغرب. و از ابوهریره روایت شده‌ایم که گفت: سه‌چیز است که چون آشکار شود هیچ‌کس را ایمان آوردن، دیگر، سودی نخواهد داشت: طلوع خورشید از مغرب و جنبنده (دابّه) و دجّال. در وصفِ طلوع خورشید از مغرب چنین گفته‌اند که چون شبی فراز آید که در بامدادِ آن خورشید از مغرب طلوع کند، به‌زندان افتد، و آن‌شب به‌درازای سه‌شب خواهد بود. گویند در این‌شب، آدمی آنچه هرشب از قرآن قرائت می‌کرده است قرائت می‌کند و به بستر می‌رود و بیدار می‌شود و ستارگان راکدند و شب همچنان شب است. یکی به دیگری می‌گوید: «آیا هرگز چونین شبی دیده‌اید؟» آنگاه خورشید از مغرب طلوع می‌کند به‌مانند درفشی سیاه؛ تا به میانهٔ آسمان رسد، سپس بازگردد و در مسیری که پیش از آن در آن‌مسیر بوده است جریان یابد، در آن‌هنگام باب توبه تا رستاخیز بسته خواهد شد. و از علی(ع) روایت شده است که گفت: آنگاه خورشید، به‌مدت صد و بیست‌سال از

مشرق خویش طلوع خواهد کرد امّا سالها کوتاه‌اند، سال به‌مانند ماه و ماه چون هفته و هفته چون روز و روز چون ساعت و بسیاری از یاران پیامبر مترصد طلوع خورشید از مغرب بوده‌اند، ازجمله حذیفة بن الیمان و بلال و عایشه رضی‌الله عنهم.

خروج دابّةالارض

خدای عزّوجل گوید: «چون سزا شود گفتار بر ایشان، بیرون آریم ایشان را جنبنده‌ای از زمین که سخن گوید با ایشان.» (۸۲:۲۷) بسیاری از اهل اخبار گفته‌اند که منظور از آن دابه (جنبنده) ای است دارای پشم و پر و گنداموی[1] و در او از هر رنگی بتوان یافت و او را چهار دست و پای است. سرش چون سَر گاوْبند (گاو ورزا) و گوشهایش چون گوش فیل و شاخ آن چون شاخ گوزن و گردنش چون گردن شترمرغ و سینه‌اش چون سینهٔ شیر و دست و پایش چون دست و پای شتر. عصای موسی و انگشتری سلیمان با اوست. و در آن‌هنگام نامها به آسمان برشود و هیچ‌کس را به‌نام نشناسند و او با عصا چهرهٔ مؤمن را جلا دهد تا روشن شود و بر بینی کافر مُهر نهد و تاریکی و سیاهی در آن پدید آید. و گفته شود: ای مؤمن و ای کافر!

و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: آن همان دابّهٔ (جنبندهٔ) چیره‌ای است که تمیم داری از آن خبر داده بود. و از حسن روایت شده است که گفت: موسی(ع) از پروردگار خویش خواهان آن شد که دابّه را ببیند. سه‌روز بیرون آمد. و هیچ دانسته نبود که کدام‌سوی آن است که بیرون آمده است. موسی گفت: «پروردگارا بازش گردان! بازش گردان!» و گویند که دابّه در اجنادین[2]، در پی حاجیان، بیرون خواهد آمد. و خدای داناتر است. سیرش در روز است و به شب می‌ایستد. هر ایستاده و نشسته‌ای آن را می‌بیند. و او به مسجد وارد نمی‌شود. درحالی‌که منافقان بدانجا پناه برده‌اند. او می‌گوید: «آیا پندارید که مسجد شما را از چنگ من نجات خواهد داد، هرگز! آن دیروز بود!»

این ظاهر سخن است و سوگند به جان خودم که خروج چنین دابّه‌ای و طلوع خورشید از مغرب، یا از هر ناحیه‌ای از نواحی آسمان، بر خدای دشوار نیست، و از

۱) زَغَب: گنداموی، موی مادرزاد، *مقدمةالادب*،‌ودرلهجهٔ‌کدکن موی گندا، پرهای اولیهٔ پرندگان به‌هنگام بیرون‌آمدن از تخم.

۲) اصل: اجناد و صحیح آن اجنادین است (به‌صیغهٔ جمع و تثنیه هر دو ثبت شده است)، محلی است در شام. مراجعه شود به: *معجم‌البلدان*، ج ۱، ص ۱۰۳.

ابداعِ خورشید و قرار دادن آن در مسیر همیشگیش سخت‌تر نیست. همچنین طلوعِ خورشید از مغربش، شگفت‌آورتر از نابودی و محو صورت آن و گرفته شدنِ روشناییِ آن و نابود کردن مسیر آن نیست. اینها همه، چیزهایی است که دلایل بسیار بر جواز آن قائم است، دلایلی از حلولِ آفات و بلایا در آنها. گذشته از اینها، جهان یکسره فانی است و پس از بودن نابودشدنی.

گروهی از آنان، که حدوث جهان و نابودیِ آن را منکرند، برآنند که معنای طلوع خورشید از مغرب این است که پادشاهی ظهور خواهد کرد و بر زمین چیره خواهد گشت و هر سلطانی در برابر او مقهور خواهد گردید. و اینکه خدای، به‌گونه‌ای و به‌سببی، نیرویی در یکی از مردمان بیافریند و در عمر و توان او قرار دهد که همهٔ مشارق و مغارب زمین در دسترس او باشد و همهٔ اهل زمین فرمانبردار او شوند و حکم و امر او، بر آنها جریان یابد. چیزی است که خردها آن را بر خدای روا نمی‌دارند. و یك انسان، ـ هرچه عمرش دراز گردد و روزگارش طولانی شود ـ همه جهان را نتواند که پی‌سپر کند، نیمی از آن را نیز نتواند و پاره‌ای از آن را نیز. و آنچه درموردِ پادشاهان گذشته یاد کرده‌اند که بر زمین فرمانروا شده‌اند، خبری بیش نیست و درمورد سلیمان(ع) نیز معجزه‌ای است که خصم ما در این مسئله آن را روا نمی‌دارد. پس اکنون که آنچه یاد کردیم باطل شد، واجب آمد که گفته شود طلوعِ خورشید از مغرب، همانندِ طلوعِ آن است از مشرق. و اگر انکار شود، ازبرای اثباتِ آن، از جهت و راهِ خودش باید سخن گفت. و این چیزی است که در قلمرو صدق انبیا قرار دارد. حال اگر خصم بگوید که این امر، و آنچه بدان ماند، بیرون از حوزهٔ عادت است، بناچار او را باید به مسئلهٔ ایجادِ این امور کشانید و آنچه بدینها ماند، و مجانستی با اینها ندارد، و بیرون از عادت است تا بدین‌گونه اعتقادِ او به تعطیل و الحاد آشکار شود. بحث را به اثبات باری و حدوث جهان باید کشانید. و از همین‌روی، من، پیوسته در سراسر کتاب بر اِستادْ کردنِ بر این مسئله و در ذهن داشتن آن را شرط کردم، زیرا قاعدهٔ استوار و عمده‌ای است که وثوق و اعتماد بر آن است.

امّا دابّه، این اسمی است که بر هر جنبنده‌ای از انواع حیوان و انسان و درنده و چارپای و پرنده و حشرات، اطلاق می‌شود و خدای‌تعالی گوید: «و خدای آفرید هر جنبنده‌ای را از آب، از ایشان هستند که می‌روند بر شکم خویش و از ایشان هستند که می‌روند بر دو پای و از ایشان هستند که می‌روند بر چهار پای.» (۴۵:۲۴) و گفت: «و نیست هیچ جنبنده‌ای در زمین که نه بر خدای است روزی او.» (۶:۱۱) و گفت: «بدرستی که بدترین جنبندگان به‌نزدیك خدای آن کران و گنگان‌اند آنها که به‌کار نبندند خرد را.» (۲۲:۸) و در این مورد جز مردمان را به‌گونه‌ای ویژه، موردنظر نداشته است. اگر

گوینده‌ای بگوید که [دابّه] کنایه از انسان است یا فرشته‌ای، سخنی است محتمل. اینها درصورتی است که آنچه در خبر آمده است از صفات و نشانهای آن، و آن‌گونه که یاد کردیم راست نباشد ولی اگر خبر درست باشد، جز پیروی از آن را راه نیست. و شنیدم که کسی می‌گفت مقصود از دابّه نشانه است. و خدای کلام خویش را به هرگونه که خواهد آشکار می‌کند تا ایشان را بدان‌وسیله به عجز وادارد. و روایت شده است که علی صلوات‌الله علیه وسلامه، گفت: «منم دابةالارض، منم چنین و منم چنان»[1] و خدای داناتر است. و بعضی گفته‌اند دابةالارض عبدالله بن زبیر است.

* در یادکرد دخان

خدای‌تعالی گوید: «چشم می‌دار آن‌روز را که بیارد آسمان به دودِ هویدا.» (۱۰:۴۴) و از حسن روایت شده است که گفت: دودی می‌آید و میانهٔ زمین و آسمان را پر می‌کند چندان‌که شرق از غرب بازنتوان شناخت. و کافران را می‌گیرد و از گوشهای ایشان بیرون می‌رود و بر مؤمنان همچون حالت زکامی است، سپس خدای‌تعالی، بعد از سه‌روز آن را از ایشان برمی‌گیرد و آن در آستانهٔ رستاخیز است. و بیشتر اهل تأویل بر آنند که مقصود آن گرسنگی است که به‌روزگار پیامبر(ص)، بدیشان رسید.

* خروج یأجوج و مأجوج

خدای‌تعالی گوید: «چون بیاید وعدهٔ خداوند من کند آن را ریزه‌ریزه و شکسته. و بود و هست وعدهٔ خدای من درست و راست.» (۹۸:۱۸) و در اخبار از صفات ایشان و شمارِ ایشان چیزها نقل شده است که خدای بدان داناتر است. و هیچ اختلافی وجود ندارد در اینکه ایشان در مشرق زمین‌اند. و از مکحول روایت شده است که گفت: «آنچه از زمین مردم‌نشین است به اندازهٔ صدسال راه است و هشتاد از آن، از آنِ یأجوج و مأجوج است که دو امّت‌اند و در هر امّتی چهارصدهزار امّت است که هیچ‌کدام را با دیگری شباهتی نیست.» و از زهری روایت شده است که «آنان سه امّت‌اند: مَنسِك و تأویل و تدریس، گروهی از ایشان همانند صنوبراند و درختان بلند و گروهی از ایشان طول و عرضشان یکی است و گروهی از ایشان یکی از دو گوش خویش را بستر می‌کند و

۱) مراجعه شود به: *سفینةالبحار*، قمی، در مادهٔ دبّ.

آن‌دیگری را لحاف خود.» و روایت کرده‌اند که درازی هرکدام از ایشان یك‌وجب است و بیشتر. و خروج ایشان پس از قتل دجّال بر دست عیسی است و چون هنگام فراز آید، خداوند سد را درهم شکافد ـ آن‌گونه که یادکرده آمده است ـ و آنان بیرون می‌آیند و روایت کرده‌اند که پیشاهنگان ایشان در شام خواهند بود و ساقهٔ لشکرشان در بلخ. گویند: نخستینیان ایشان چون بیایند آب دریاچه را بنوشند و میانهٔ ایشان چون فراز رسد بازماندهٔ آن را لیس زنند و واپسین ایشان چون فراز رسد می‌گوید: «روزگاری، در اینجا، آبی بوده است.» و ایشان هفت‌سال در زمین درنگ خواهند کرد و آنگاه گویند ما اهل زمین را مقهور کردیم آیا با ساکنان آسمان نبرد کنیم؟ پس تیر به آسمان دراندازند و خدای آن تیرها را خونالود بدیشان بازگرداند و ایشان گویند کار اهل آسمان را نیز بپرداختیم، پس آنگاه خدای‌تعالی *نغف*[1]، بر گردنِ ایشان فرو می‌فرستد و ایشان می‌میرند و جنبندگان زمین از گوشت و خون ایشان می‌چرند و شکرگزاری می‌کنند.[2] آنگاه خداوند بارانی و سیلی می‌فرستد که آنان را به‌دریا می‌ریزد.

و در روایتِ کعب آمده است که آنان هرروز سدّ را با منقارهای خویش نقر می‌کنند و چون بازمی‌گردند، به‌همان‌گونه است که در آغاز بوده است تا آنگاه که کار به نهایت می‌رسد، بر زبان یکی از ایشان کلمهٔ ان‌شاءالله جاری می‌شود و در آن‌هنگام خروج می‌کنند. و روایت شده است که آنان سد را لیس می‌زنند.

و در وصف ایشان گفته شده است که بعضی از ایشان گوش خویش را می‌گسترد و فرش خود می‌کند و بعضی از ایشان طول و عرضش برابر است و بعضی از ایشان همچون درخت صنوبر تناوری است. و بعضی از ایشان چهارچشم دارد دو چشم در سر و دو چشم در سینه. و بعضی از ایشان یك پای دارد و به‌مانند آهوان جست و خیز می‌کند. و بعضی از ایشان به‌مانند جانوران پشم بر تن دارد. و بعضی از ایشان آدمخوارند. و بعضی از ایشان جز خون چیزی نمی‌خورند. و هیچ‌کس از ایشان، پیش از آنکه هزارتن از صلب خویش را دیده باشد، نمی‌میرد. و در تورات نوشته شده است که «یأجوج و مأجوج به‌روزگار مسیح خروج کنند و گویند: بنی‌اسرائیل را اموال و باردانی بسیار است، پس آهنگ اوریشلم کنند و نیمی از قریه را غارت کنند و نیم‌دیگر آن را رها کنند. پس خدای تعالی، صیحه‌ای بر ایشان فرستد که تا آخرین کس بمیرند. و بنی‌اسرائیل را از باردان لشکر ایشان چندان نصیب شود که به‌مدت هفت سال از هیزم بی‌نیاز گردند.» این مقدار

۱) کرم سپید دانهٔ خرما، یا کرم که در بینی شتر و گوسپند پدید آید.
۲) متن غلط بود و افتادگی داشت. از *کنزالعمال*، ج ۱۴، ص ۳۴۰ اصلاح و ترجمه شد.

از داستان ایشان در کتاب زکریا(ع) آمده است و آنچه ما روایت کردیم خدای داناتر است به حق و باطل آن. و در اینکه یأجوج و مأجوج از امتهای مشرق‌زمین‌اند اختلافی وجود ندارد. و روا باشد که بر سرزمین مردمی چیره شوند.

ربیع از ابوالعالیه روایت کرده است که گفت: یأجوج و مأجوج دو مردند و گفته‌اند مقصود از یأجوج و مأجوج ترکان و دیلمیان‌اند. و این چیزی است که دلها از پذیرفتن آن سرباز نمی‌زند. امّا دیگر صفاتی که نقل شده است باید که بر وجه خویش دانستهٔ آید و گویند که مردمان از پس یأجوج و مأجوج بیست سال بمانند و حج کنند و عمره بگزارند.

* خروج حبشه

خداوندان این دانش چنین گفته‌اند که مردمان از پس یأجوج و مأجوج چندان که خدای خواهد در آسایش و فراخی زیند، پس آنگاه حبشه خروج خواهند کرد و فرمانروای ایشان *ذوالسُوَیْقَتَین*[1] است و مکّه را خراب کنند و کعبه را ویران و دیگر بار آبادان نگردد و هم آنانند که گنجینه‌های فرعون و قارون را استخراج کنند. گویند: پس آنگاه مسلمانان گرد آیند و با ایشان پیکار کنند و ایشان را بکُشند و به‌اسیری گیرند، چندان که یك حبشی را به‌عبایی خرید و فروش کنند، آنگاه خداوند بادی فرستد که روحِ هر مسلمانی را در هم پیچد.

* در یادکردِ گم‌شدنِ مکه

از علی صلوات‌الله علیه و سلامه روایت شده است که گفت: «حج بگزارید پیش از آنکه دیگر حج نگزارید. سوگند به آن‌که حبّه را شکافته و آدمی را آفریده است این خانه از میان شمابرداشته خواهد شد بدان‌سان که هیچ کس از شما نداند که دیروز جای آن کجا بوده است.» و گفت: «چنان است که گویی رویاروی می‌بینم سیاهی باریك ساق را که بر بام آن بر شده و آجُرآجُر آن را ویران می‌کند.»

۱) اصل: ذوالسویفتین.

* در یادکرد بادی که روح اهل ایمان را قبض می‌کند

روایت شده است که خدای تعالی بادی از جانب یمن برانگیزد که نرمتر از پرنیان است و خوشبوی‌تر از مشك تا هر که را سر سوزنی ایمان در دل دارد، قبض روح کند و آنگاه پس از آن، مردمان صد سال دیگر بزیند، که نه دینی شناسند و نه دیانتی و ایشان بدترین خلق خدای‌اند، قیامت بر ایشان قیام خواهد کرد، درحالی‌که ایشان در بازارهای خویش سرگرم داد و ستدند. و در روایت عبدالله‌بن یزید از پدرش چنین آمده است که پیامبر(ص) گفت: «قیامت، قیام نخواهد کرد مگر آنگاه که به‌مدّت صد سال مردمان در زمین خدای پرستش نکنند.» و از عبدالله‌بن عمر روایت شده است که گفت: به صاحب صور فرمان آید که در صور بدم و او چون بشنود که هنوز مردی هست که لااله‌الاّالله می‌گوید، صد سال در دمیدن صور تأخیر خواهد کرد.

* در یادکردِ ارتفاعِ قرآن

از عبدالله‌بن مسعود(رض) روایت شده است که گفت: «قرآن از دل مردمان رهایی‌جوینده‌تر است از شترِ پای بسته.» بدو گفتند که «ای ابوعبدالرحمن! چگونه است این، حال آنکه ما آن را در سینه‌ها و مصاحف خویش ثبت کرده‌ایم؟» گفت: «شبانه آن را چنان ببرند که دیگر نه خوانده شود و نه یاد گردد.»

* در یادکردِ آتشی که از ژرفای عدن برآید و مردمان را به رستاخیز کشاند

حذیفةبن اسید از پیامبر(ص) روایت کرد که در آستانهٔ رستاخیز ده نشانه آشکار شود و یکی از آنها همین آتش است. و در روایتی دیگر آمده است که «قیامت قیام نخواهد کرد مگر آنکه که آتشی از سرزمین حجاز برآید که گردن شترانی را که در بُصری[1] اند روشن کند.» و در روایتی دیگر آمده است که «قیام قیامت نخواهد بود. مگر آنگاه که آتشی از حضرموت برآید.» با اختلاف بسیاری که در روایات هست.

۱) محلی است در شام. رك: *معجم‌البلدان*، ج ۱، ص ۴۴۱.

* در یادکردِ نفخاتِ صور

و آن سه نفخه است. دو از آن در این جهان و سوّمی در آخرت. خدای عزوجل گوید: «چشم نمی‌دارند مگر یك بانگ ناگاه گیرد ایشان را و ایشان خصومت می‌کنند نتوانند اندرز کردن و نه ایشان را وا اهل ایشان گردانند.» (۳۶: ۴۹) و حسن از شیبان از قتاده از عکرمه از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که گفت: در حالی که مردمان سرگرم داد و ستدند و دو مرد جامه‌ای را برای داد و ستد گسترده باشند، قیامت فرا رسد و آن جامه نانوردیده بماند و آدمی دست در حوض کرده تا آبی بیاشامد، آب ننوشیده قیامت فرا می‌رسد و مردشیرشترخویش را دوشیده، نخورده قیامت فرامی‌رسد[1] و مرد باشد که لقمه را به سوی دهان بُرده، ناخورده قیامت فرامی‌رسد. سپس این آیت برخواند: «ناگاه، گیرد ایشان را و ایشان خصومت می‌کنند.» (۳۶: ۴۹) و گفت: قیامت جز ناگهان بر ایشان وارد نشود.

* نفخهٔ نخستین

گویند صاحب صور اسرافیل است و او نزدیکترین آفریده‌ای است به‌خدای تعالی. یك پر او در مشرق است و یك پر او در مغرب و عرش بر دوش او قرار دارد و گامهای او از زمین فرودین، صد سال راه، بیرون است؛ بنابرآنچه وهب روایت کرده است. و این گونه امور، چیزهایی است که بر میزان یقین عامهٔ خلق و بیم رساندن بدیشان در تعظیم کار خدای، می‌افزاید. و ما پیش از این در توصیف فرشتگان بیان داشتیم که آنان روحانیان‌اند. روح بسیط است و در صفت اجسام مرکبه، دل‌نگرانیی نیست.[2]

گویند صاحب صور، عزرائیل است و از پیامبر(ص)، روایت کرده‌اند که گفته است: «چگونه خوش باشم در حالی که صاحبِ صور، آن را در دهان گرفته و پیشانی خویش را خمانیده و می‌نگرد تا کی بدو فرمانِ دمیدن داده خواهد شد.»

* در یادکردِ آنچه دربارهٔ صور آمده است

روایت کرده‌اند که صور به‌مانند شاخی است که به شمارهٔ هر ذیروحی در آن

۱) عبارت قدری مضطرب است: انصرف بلبن لقحته.
۲) عبارت مضطرب است.

حلقه‌ای (سوراخی) است و آن را سه شاخ است یك شاخ در زیرزمین که ارواح از آن خارج می‌شوند و به پیکرها بازمی‌گردند و شاخه‌ای در زیر عرش دارد که خدای تعالی ارواح را از آنجا به سوی مردگان می‌فرستد و یك شاخه در دهان آن فرشته دارد که در آن می‌دمد. گویند چون آن نشانه‌ها که بازنمودیم، سپری شود صاحب صور را فرمان دهند که نفخهٔ فزع را در آن دردمد و ادامه دهد تا فلان قدر سال بگذرد، و همان است که خدای تعالی می‌گوید: «و چشم نمی‌دارند اینها مگر یك بانگ. نباشدآن را هیچ بازگرداننده‌ای.» (۳۸: ۱۵) و گوید: «و آن روز که در دمند در آن شیپور، بهراسند آنها که در آسمانها و آنها که در زمین باشند مگر آنکه خدای خواهد.» (۲۷: ۸۷) گویند: چون بانگ برآرد خلایق در بی‌تابی افتند و حیران و سرگشته شوند و هر روز بر سختی و شناعت آن افزوده می‌گردد، پس اهل قبایل و بادیه‌روی به قریه‌ها و شهرها آرند و باز در بانگ افزوده شود تا به شهرهای بزرگ انتقال یابند و گله‌ها و شترها را رها کنند و درندگان و وحوش، از هولِ آن بانگ، بیایند و با مردمان درآمیزند و انس گیرند و آن سخن خدای است که «چون اشترانِ آبستن ده ماهه را فروگذارند» (۸۱:۴) و «چون رمندگان را جمع آرند.» (۸۱: ۵) و سپس آنَ بانگ افزونتر شود تا کوهها از روی زمین رانده شوند و به‌گونهٔ سرابهای جاری درآیند و آن سخن خدای تعالی است که «چون کوهها را از جای برآرند.» (۸۱: ۳) و سخنِ او «و گردد کوهها چون پشمِ رنگین زده» (۵:۱۰۱) و لرزه در زمین افتد و از هم شکافد و آن سخنِ خدای باشد که «چون بجنبانند و بلرزانند زمین را جنبانیدنِ آن.» (۹۹: ۱) و سخنِ او که «بدرستی که زلزلهٔ قیامت چیزی بزرگ است» (۲۲: ۱) پسَ آنگاه، خورشید درپیچیده و سیاه گردد و ستارگان فرو ریزند و دریاها به‌هم برآیند و مردمان زنده باشند و در آنها نگرند، در آن هنگام باشد که زنانِ باردار از فرزند خویش فراموش کنند و بارفرونهند و کودکان پیر گردند و مردمان را بینیَ که از هراس مستانه کژ مژ شوند بی‌آنکه مست باشند ولیکن عذاب خدای سخت است.

و از ابوجعفر رازی از پدرش از ربیع از ابوالعالیه از اُبیّ بن کعب روایت کرده‌اند که گفت: در همان هنگام که مردمان در بازارهایند به‌ناگاه خورشید تاریك شود و تا دراینند ستارگان فرو ریزند و تا در آن باشند کوهها بر روی زمین افتند و تا در این باشند زمین به جنبش درآید، چرا که خدای تعالی کوهها را میخهای زمین کرده است، پس پریان به آدمیان پناه برند و آدمیان به پریان و جنبندگان و پرندگان و وحوش در اضطراب آیند و در یکدیگر موج زنند، پس پریان بگویند: ما خبرِ آن‌را از بهر شما باز آریم و روانه گردند پس بنگرند که آتشی برافروخته، و تا در این باشَند ناگاه بادی بر ایشان بروزد و هلاکشان کند و اینها همه از نصِّ قرآن است و آشکار، هیچ مؤمنی را نرسد که در آن تردید روا دارد

و آن را دروغ شمارد و در این بانگ است که «آسمانها چون روی گداخته گردد و کوهها چون پشمِ زده شود و نپرسد هیچ خویشاوند از حالِ خویشاوندِ خویش.» (۷۰: ۱۰ـ۷) و در آن روز است که آسمان شکافته گردد و در شود و در آن هنگام سراپرده‌هایی از آتش برگرداگردِ زمین احاطه کند و شیاطین از هراس، پرواز کنند تا به کرانه‌های آسمان رسند، و فرشتگان بر چهرهٔ ایشان زنند تا بازگردند و سخن خدای که «ای شما جمله پریان و آدمیان! اگر توانید که بگذرید از کناره‌های آسمانها و زمین، بگذرید» (۵۵: ۳۳) تا پایانِ آیه. و گویند که مردگان چیزی از این احساس نخواهند کرد. آنگاه نفخهٔ دوم خواهد بود.

* در یادکردِ نفخهٔ دوم که نفخهٔ صور است

و آن سخن خدای تعالی است دربارهٔ نفخِ صور که «بمیرند هر که در آسمان و هر که در زمین بود مگر آنك خدای تعالی خواهد» (۳۹: ۶۸) گویند پس در این نفخه همه بمیرند مگر آن کس که خواستِ خدای او را شامل شده باشد و ایشان اختلاف کرده‌اند دربارهٔ اینکه چه کسانی شاملِ خواست خدای‌اند،پس گروهی از اهل کتاب برآنند که قبض ارواح[1]... و خدای داناتَر است و اهل کتاب در توصیفِ فرشتهٔ مرگ اختلاف کرده‌اند. پس بعضی از ایشان برآنند که خدای تعالی قبض ارواح را به موجودی فانی سپرده است که به‌نام فرشتهٔ مرگ خوانده می‌شود. و بعضی از ایشان برآنند که فرشتهٔ مرگ را شمشیری است که هر که آن را بیند هم بر جای بمیرد. و بعضی از ایشان گفته‌اند او از آسمان، بدان شمشیر، ارواح را قطع می‌کند. و بسیاری از ایشان با این سخن مخالف‌اند و گویند که خدای تعالی هیچ‌کس را بر ارواح موکل نگردانیده است ولیکن چون پیکر جانور فرسوده و پژمرده گردد و اندامهای آن، که پذیرای فعل‌اند، سستی گیرد روح آن را ترك گوید.

اما مسلمانان، بعضی ازیشان برآنند که دنیا، در برابر فرشتهٔ مرگ، همچون سفره‌ای یا طشتی یا آوندی است که هر چه بخواهد از آن برمی‌گیرد. بعضی از ایشان گویند که فرشتهٔ مرگ را یاران و یاورانی است که ارواح را برمی‌گیرند و چون به استخوانهای سینه رسد، او خود به‌دست خویش این کار را سامان دهد. بعضی از ایشان گویند که طبعِ فرشتهٔ مرگ متضاد با حیات است و هر کجا او حاضر آید، زندگی خودبه‌خود باطلَ می‌شود. و خدای داناتر است.

۱) عبارت افتادگی دارد.

* در یادکردِ آنچه میان دو نفخه است

گویند چهل سال است و زمین، از پس آن همه هولها و زلزله‌ها، بر حالت خویش باقی خواهد ماند. ابر می‌بارد و آبها جاری است و درختان میوه برمی‌آورند و هیچ زنده‌ای بر روی زمین یا در زیر آن نخواهد بود. پس آنگاه خدای تعالی ایشان را از برای رستاخیز زنده گرداند.

* در یادکردِ اختلاف ایشان در سخن خدای که «اوست که همیشه بود و همیشه باشد»

و گوید: «چنانکه ابتدا کردیم اول آفرینش، بازگردانیم آن را» (۲۱: ۱۰۴) و گوید: «هر که بر روی زمین است همه نیست‌شدنی است و بماند خدای تو، خداوند بزرگواری و بزرگواری کردن» (۵۵:۲۶)و گوید: «هر چیزی نیست شونده است مگر وی» (۲۸: ۸۸) و گوید: «هر تنی چشندهٔ مرگ است» (۳: ۱۸۵) پس این آیات گواه‌اند بر اینکه هر چه، جز خدای، هلاك خواهد شد. و آن روی که گفته است: «و دمیده شود در صور، پس بیهوش شوند و بمیرند هر که در آسمان و هر که در زمین بود مگر آنکه خدای تعالی خواهد» (۳۹: ۶۸) این آیه دلیل است بر اینکه، آن بانگ، همهٔ خلایق را شامل نخواهد شد، پس بناچار باید به توفیق میانِ آیات پرداخت، اگر چه آیهٔ استثنا (الامن شاءالله) می‌تواند مفسرِ آن آیات دیگر باشد. پس گوئیم: استثنا به‌هنگامِ نفخهٔ بیهوشی و مرگ[1] است ولی عمومِ فنا شامل دو نفخه است همان‌گونه که در خبر آمده است، تا هیچ کس گمان نبرد که در قرآن تناقضی وجود دارد. کلبی از ابوصالح از ابن‌عباس (رض) در سخن خدای «هر چیزی نیست شونده است مگر وَجْهِ وی» (۲۸: ۸۸) روایت کرده است که گفت: هر چیز به‌نابودی گراید مگر بهشت و دوزخ و عرش و کرسی و حور عین و اعمال نیك و در سخن خدای که گوید: «مگر آنکه خدای تعالی خواهد» (۳۹: ۶۸) گفته‌اند مقصود شهیدان‌اند که بر گرداگردِ عرش‌اند با شمشیرهاشان آویخته از گردنها. و گفته‌اند مقصود حورعین است. و گفته‌اند مقصود موسی است زیرا او یك‌بار بیهوش گردید. و گفته‌اند مقصود جبرئیل است و میکائیل و اسرافیل و فرشتهٔ مرگ و حاملانِ عرش. و گویند: پس خدای تعالی فرشتهٔ مرگ را فرمان دهد تا ارواح ایشان را قبض کند و سپس گوید: بمیر،

۱) یعنی آیهٔ «و نُفِخَ فی‌الصُورِ فصَعَقَ مَنْ فی‌السمواتِ» (۳۹: ۶۸).

پس بمیرد. پس زنده‌ای نماند جز خدای تعالی، و در آن هنگام است که گوید: «کی راست امروز ملك و سلطان؟» (۴۰: ۱۶) و هیچ کس پاسخ ندهد پس بگوید: «خدای راست، که وی است قهّار همه پادشاهان» (۴۰:۱۶) در اخبار چنین روایت کرده‌اند و مسلمانان را، در مسائلی از اینَ گفتار، اختلاف است.

* در یادکردِ بارانی که پیکر مردگان را برویاند

گویند چون چهل سال در میان دو نفخه بگذرد، خدای تعالی از زیر عرش، آبی فرو بارد، فسرده به‌مانند سیکی و همچون آب پشتِ مردان که آن را آب زندگی گویند، پس پیکرهای ایشان، همچون گیاه بر روید. کَعب گوید: پس آنگاه خدای تعالی فرمان دهد زمین و دریاها را و نیز پرندگان و درندگان را تا آنچه از پیکر فرزند آدم خورده‌اند بازپس دهند حتی اگر مویی است یا کمتر از مویی تا پیکرهای ایشان کمال خویش بازیابد. و گویند خاك همه اجزای پیکر فرزند آدمی را فرومی‌خورد مگر دُم غزه[1]اش را که همچون چشم ملخ باقی می‌ماند و به دیده درنمی‌آید، پس خدای تعالی، خلق را دیگر باره از آن بازمی‌آفریند و اندامها و پاره‌های آن را بر آن ترکیب می‌کند، به‌مانند ذراتِ هبا در نور خورشید. و چون تمام شد و کمال خود بازیافت آنگاه روح در او دردمد و سپس گور او شکافته گردد و از خاك برخیزد.

* در یادکردِ نفخهٔ سوم

و آن سخن خدای تعالی است که «باز دمیده شود در وی دیگر بار همه برخیزند و می‌نگرند بیکبار» (۳۹: ۶۸) و سخن خدای که «نبود مگر یك بانگ نفخهٔ صور و همه با شمارگاه حاضر کرده شوند» (۳۶: ۵۳) و خدای تعالی ارواح خلایق را در صور گِرد آورد و سپس بدان فرشته فرمان دهد تا در آنها دردمد و گوید: «ای استخوانهای فرسوده و بندهای گسسته و مویهای گسیخته خدای شما را فرمان می‌دهد که گردآیید از برای هنگام داوری.» پس آنها گِرد آیند و ندا در داده شود که از برای عَرض بر خداوند جبّار برخیزید و برخیزند و آن سخن خدای است که «آن روز که بیرون آیند از گورهاشان شتابان گویی که می شتابندی به سوی نشانهٔ به‌پای کرده» (۷۰: ۴۳) و سخن او که «آن روز که بازشکافد

۱) عَجْبُ الذَنَب: دُمبلیچه، دُم غزه. در لهجهٔ کدکن: دُمْبَلْ غَزَه.

زمین از ایشان شتابنده باشند. آن برانگیختنی است بر ما آسان» (۵۰: ۴۴) و چون از گورهای خویش به‌در آیند، هر که مؤمن است مرکبی از رحمت خدای را در برابر خویش بیند، همان‌گونه که وعده داده است: «آن روز که بینگیزیم پرهیزکاران را به سوی خدای مهربان سواران» (۱۹: ۸۵) و آن‌که فاسق است پیاده «و برانیم ما بدکاران را به سوی دوزخ تشنگان» (۱۹: ۸۶) و در قرآن از آثار حشر و دلایل رستاخیز چیزهایی است که در دیگر کتابهایی که از سوی خداوند فرو فرستاده شده است نتوان یافت، زیرا مردم عصر رسول(ص) منکران رستاخیز بوده‌اند.

* در یادکردِ انگیزش خلق

حسن رحمه‌الله از پیامبر(ص) روایت کرد که گفت: «در روز رستاخیز مردمان برانگیخته گردند همگی برهنه پای و لخت و خاموش و تهیدست.» پس یکی از زنان پیامبر(ص) گفت: آیا شرم نمی‌کنند؟ پیامبر گفت: «هر مردی را از ایشان آن روز کاری بود مشغول‌کننده» (۸۰: ۳۷) و از سعیدبن جُبَیْر روایت شده است که در آیهٔ «آمدید تنهاتنها و از همه یاران و یاریگران جداجدا چنانکه اول آفریدم‌تان» (۶ : ۹۴) گفت: «هر چه از کسی گسسته باشد و پراکنده شده، حتی ناخنی که گرفته باشند یا مویی که فروافتاده، در آن روز بدو بازگردانده خواهد شد.» و در روایت معاذبن جبل و مقدام‌بن معدی کرب از پیامبر(ص) آمده است که پیامبر گفت: «روز رستاخیز، مردمان برانگیخته گردند، نخستینیان و بازپسینان، از کودك سقط شده تا پیرِ فرتوت، همه در صورت سی و سه سالگان و این سِنّ عیسیٰ است.»

و از جملهٔ آیاتی که خدای تعالی در برابر منکران رستاخیز استدلال کرده است، این سخن خدای است «ای مردمان اگر هستید شما در گمانی از انگیختن، ما بیافریدیم شما را از خاك پس از قطرهٔ آب منی پس از خون بسته پس از پارهٔ گوشت» (۲۲: ۵) تا آنجا که گوید: «و بینی زمین را آرمیده و مرده چون فرو آریم بر آن آب بجنبد و برآید و برویاند از هرگونه نبات زیبا» (۳۶: ۷۹) و بدین‌گونه زندگانی مردمان را از پس مرگ و انگیزش از گورها تشبیه کرده است به زندگی زمین از پس مرگش و گیاه و بوته و درختش و گفته است: «یا نگاه نکرد آدمی که ما بیافریدیم او را از قطرهٔ آب» (۳۶: ۷۷) تا آنجا که گوید: «بگو که زنده کند آن را آن خدای که زنده کرد آن را اوّل‌بار» (۳۶:۷۹) و خدای تعالی ذکره، گوید: «و گفتند چون ببودیم ما استخوانهایی و خاك‌ریزه‌هایی، آیا ما برانگیخته خواهیم بود آفریدنی نو؟ بگو باشید سنگها یا آهنی.» (۱۷: ۵۰-۴۹) من شما

را برانگیزانم و سخن خدای تعالی «نیست آفریدن شما و نه برانگیختنِ شما مگر چون آفریدن یك تن» (۳۰: ۲۷) و گوید: «و این بر وی آسان» (۳۰: ۲۷)

* در یادکردِ اختلاف ایشان در چگونگی انگیزش

در اصل حشر و رستاخیز، میان همهٔ اهل ادیان، اختلافی وجود ندارد و هیچ کس از اهل زمین آن را منکر نیست مگر مُلحدِ اهل تعطیل، (ملحدِ مُعَطِّل) که سخن او را خلاف نتوان شمرد. اگر اختلافی هست در چیزهایی از صفات رستاخیز است که به‌خواست خدای تعالی آنها را یاد خواهیم کرد. و اگر کسی در کار نشأهٔ آخرت باشد باید آن را با نشأهٔ نخستین آفرینش قیاس کند از گردآمدن گِل و گرمایی که بدان یار گشته و به مادهٔ روح جنبش پذیرفته و از رهگذر نفس سخنگوی شده است تا انسانی شده است که می‌کوشد. و در خبر آمده است که هر کس در بهاران بیندیشد، باید یاد اهل رستاخیز و گیاهِ اهل قبور را در خاطر بیاورد. و روایت شده است که «چه شبیه است بهاران به رستاخیز.» و بیشتر اهل اسلام برآنند که همه اصنافِ خلایق از پریان و آدمیان و بهایم از برای قصاص و انصاف ستدن، برانگیخته خواهند شد. و از حسن و عکرمه روایت شده‌ایم که آن دو می‌گفته‌اند: «حشر بهایم مرگ آنهاست.» و بدین‌گونه آن دو از برای بهایم حشری قایل نبوده‌اند. و گروهی از اهل کتاب برآنند که چون روز رستاخیز فراز آید، خدای تعالی اسرافیل را فرمان دهد تا ارواح همهٔ آنان را که در خورِ پاداش یا کیفـرند در بابزنی گرد آورد و سپس در آن بدمد. و اینان منکرند حشر بهایم و کودکان و دیوانگان و کسانی را که دعوت انبیا بدیشان نرسیده است. و گروهی از ایشان منکر صور و صراط و میزان‌اند. گویند: چون مردمان بمیرند، مسیح مبعوث گردد و ایشان را زنده کند و بهشتیان به بهشت روند و دوزخیان به دوزخ. و بسیاری از دانشمندان ایشان گویند که بعث ویژهٔ روانهاست نه پیکرها و بر خلقتی جز این که دیده می‌شود، بر خلقت جاودانگی و بقای سرمدی. و انسان تنها جسد و روح نیست. بلکه روح است و ریح است و نفس است و صورت است و «عدم» است و قوت است و نطق است و حیات. نه چیز که دهمینِ آنها این هیکل خاکی تاریك است. و در حالاتِ جواهر ـ اگر چه برخاسته از زمین باشند ـ می‌بینیم که چون گداخته آیند و ریخته شوند و پالوده گردند، به حالتی لطیف‌تر در آیند و گرامی‌تر و شریف‌تر. و همچنین است آدمی، و انکار آن نتوان کرد که مرگ و آزمون و حشر او، چیزی باشد که بر لطافت و رقتِ حال او بیفزاید، حالی که جز این حالت کنونی اَست چرا که او از برای جاودانگی آفریده شده است. و خدای داناتر است.

* در یادکردِ موقف

مسلمانان روایت کرده‌اند که حشر مردمان به سوی بیت‌المقدس خواهد بود. و روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) گفته است: بیَت‌المقدس محل حشر و نشر است و بسیاری از یهود نیز چنین می‌گویند. و از کعب روایت شده است که گفت: «خدای تعالی به‌زمین درنگریست، پس گفت: بر پاره‌ای از تو گام *خواهم نهاد* و آنگاه کوهها بر یکدیگر پیشی گرفتند و صخره به‌جنبش درآمد. و خدای تعالی، این را از او پذیرفت و گفت: این است مقام من و جایگاهِ حشر آفریدگانِ من و این است بهشتِ من و این است دوزخِ من و این است جایگاهِ ترازوی من (میزان) و منم داور روز رستاخیز.»[1] و بعضی گفته‌اند پس خدای صخره را به مرجانی که به‌اندازهٔ زمین است بَدَل کند و بر آن خلق را محاسبه کند. از کسانی شنیدم که می‌گفتند این‌گونه احادیث، از سخنانی است که اهل شام برساخته‌اند. خدای خلق را، هر جا که بخواهد، برمی‌انگیزد.

* در یادکردِ تبدیل زمین

خدای تعالی گوید: «آن روز که بَدَل کنند زمین را جز از این زمین و آسمانها را و بیرون آیند برای آن خدای که یکی است شکنندهٔ بندگان» (۱۴: ۴۸) یعنی آشکار شوند. گروهی گفته‌اند: تبدیل زمین به‌معنی آن است که خدای این زمین را برمی‌دارد و زمینی دیگر را می‌گسترد همان‌گونه که در خبر آمده است که زمینی ناکشته همچون ادیم عکاظی[2] گسترده می‌شود که هیچ خونِ حرامی بر آن ریخته نشده باشد و کس بر آن مرتکب خطایی نشده باشد. گویند زمینیَ گسترده خواهد شد از سیم همچون مَلّه[3] که مردم از زیر گامهای خویش، روزی خورند. و روایت کرده‌اند که عایشه(رض) از پیامبر(ص) دربارهٔ این آیه پرسید و گفت که مردم، آنگاه، در کجا خواهند بود؟ پیامبر گفت: «بر روی پل دوزخ.» و روایت شده است که گفت: «مهمانان خدایند، او را به ناتوانی نسبت مکنید.» و از عکرمه روایت شده است که گفت: این زمین درهم نوردیده خواهد شد و در کنار آن

۱) گویا متن افتادگی دارد.
۲) عکاظ یکی از بازارهای معروف عرب جاهلی است وادیم عکاظی مشهور بوده است. رك: *معجم‌البلدان*، ج ۱، ص ۱۴۲.
۳) مَلّه: خاکسترگرم. و برای تفصیل موضوع رجوع شود به *تفسیر ابوالفتوح*، ج ۶، ص ۱۴۳.

زمینی است که حشر مردم بر آن خواهد بود. بعضی دیگر گفته‌اند مقصود از تبدیل زمین دگرگونی صفات آن و هیئت آن است از قبیل روانه گشتن کوهها و در زمین پنهان‌شدن آبها و از میان رفتن درختان. کلبی از ابوصالح از ابن‌عباس(رض) روایت کرده است که گفت: مانند این است که آدمی را گویند تبدیل شده‌ای و منظور از آن تبدیل شدن جامه‌های اوست، و استدلال کرد به سخن عباس بن عبدالمطلب:

آنگاه که مجلس انصار آکنده از مردم است/ و «غفار» و «اسلم» آن را ترک گویند/ پس مردم، دیگر آن مردم که من به یاد دارم و می‌شناسم نیستند./ و نه سرای آن سرای است که من می‌شناختم.

گروهی گفته‌اند زمین تبدیل شود و سپس از میان برداشته گردد به‌دلیل آنکه خدای از فنای آن سخن گفته است. و اینها همه رواست زیرا که ما اقرار آوردیم بدانکه خدای تعالی آن را از عدم ایجاد کرده است، بی‌هیچ سابقه‌ای، پس لازم آمد که رواداریم که خدای آن را، دوباره، همچنان که آغاز کرده است، بازگرداند. و خدای داناتر است.

* در یادکردِ درنوردیده‌شدن آسمان

گروهی گفته‌اند مقصود از نوردیده شدن آسمان تغییر خورشید و ماه و ستارگان و هیئت آن است ولی آسمان باقی خواهد بود و همچنین زمین. و استدلال کرده‌اند به سخن خدای تعالی دربارهٔ بقای بهشت و دوزخ: «تا می بُوَد آسمان و زمین» (۱۱: ۸ـ۱۰۷) گفته‌اند که اعتقاد به بقای بهشت و دوزخ، نقضِ در امر دین نیست، زیرا ما به بقای عرش و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و ارواح و اعمالِ نیك، معتقدیم. امّا آنان که مخالفِ عقیدهٔ مایند، مُلزَم خواهند بود که معتقد شوند که ارواح چون فانی شوند و بازگردانده شوند، جز آن باشند که بوده‌اند، زیرا اگر همان باشند که بوده‌اند در آن صورت فانی نشده‌اند و اگر فانی شده باشند و دیگر بار بازگردانده شده باشند پاداش و کیفر بر غیراستحقاق به ارواحی داده شده است که قبلاً نبوده‌اند [تا گناهی کرده باشند][1] همچنین پیکرها، ممکن است از همان خاکی که از آن ساخته شده‌اند بازگردانده شوند و در بهشت و دوزخ باقی بمانند جاودان و سرمدی. و گروهی برآنند که آسمان جسم نیست و معنای درنوردیده شدنِ آن چیزی نیست جز آنچه گفتیم. و دیگرانی گفته‌اند آسمان جسمی است و درنوردیده می‌شود همان‌گونه که نوشته‌ای را درمی‌نوردند، به‌دلیل ظاهر سخن خدای

۱) افزودهٔ مترجم است.

تعالی که «آن روز که درنوردیم آسمان را چون در نوشتن دبیر نامه را چنانکه ابتدا کردیم اول آفرینش بازگردانیم آن را، وعده‌ای است بر ما» (۲۱: ۱۰۴) و سخن خدای که «و زمین همه در قبضهٔ او باشد روز قیامت و آسمانها درنوردیده بود به قوّتِ او.» (۳۹: ۶۷) چندان که بعضی روایت کرده‌اند که «پیامبر به کفِ خویش اشارت کرد، درحالی‌که آن را قبضه کرده بود که افزونتر از اینجا و اینجاست و چیزی از این» و احوال آسمان دیگرگون شود و به‌گونهٔ رویِ گداخته درآید، همچون گلِ سرخ و از هم بشکافد و درها گردد و پس آنگاه درنوردیده شود. و این ظاهر سخن است و ممکن. گروهی ـ از آنان که بر عقیدهٔ گروه نخستین‌اند ـ همان سخن را دربارهٔ آسمان و زمین و دگرگونی احوال آنها گفته‌اند که مقصود دیگرگونی اهل آنهاست ولی آن دو خود بر جای خویش استوارند هم بدان‌گونه که بوده‌اند. و خدای داناتر است.

* در یادکردِ روز رستاخیز

گویند درازی آن روز هزار سال است از سالهای این جهان به‌گفتهٔ خدای عزوجل که «و بدرستی که روزی نزدِ خدای تو چون هزار سال بود از آنچه شما می‌شمرید» (۲۲: ۴۷) و این روز را در حکم دنیا به‌شمار می‌آورد و آن از نفخهٔ نخستین است تا آنگاه که خدای در میان خلق خویش به‌داوری بپردازد و اهل بهشت به بهشت روند و اهل دوزخ به دوزخ. و از آنگاه به بعد، درشمار آخرت است. از بعضی از دانشمندان شنیدم که چنین می‌گفت. و گروهی برآنند که سخنِ خدای «در روزی که باشد مقدار آن پنجاه هزار سال» (۷۰: ۴) مقصود روز رستاخیز است. و بیشتر آنان بر این عقیده‌اند که این از باب تمثیل است در سختی و ناخوشی که به بعضی مردم رسد و آن را پنجاه هزار سال انگارد. و بعضی گفته‌اند آن روز پنجاه موقف است که در هر کدام از بنده پرسش شود و چون در موقف گرد آیند خورشید بدیشان بازگردانده شود و گرمای آن دو چندان شود و از فراز سر ایشان گداخته آید چندان که عَرَق بر چهرهٔ ایشان لجام زند[1] آنگاه عرش، بر دست فرشتگانِ حاملِ آن، فرود آید و ترازو (میزان) آویخته گردد و بهشت و دوزخ را بیاورند و صراط نصب شود و خدای، آن‌گونه که خواهد، بیاید به‌گفتهٔ او که «آن‌روز که واشکافند آسمان را وا ابر و فرو فرستند فرشتگان را فرو فرستادنی» (۲۵:۲۵) و گوید: «هیچ چشم می‌دارند مگر اتیانِ خدای را

۱) اصل: «حتی یلجمهم الفرَق» و صورت درست آن: «العَرَق» را ما از *النهایة*، ابن اثیر، ج ۴، ص ۲۳۴ نقل و ترجمه کردیم.

در سایه‌هایی از ابر و فرشتگان [نیز بیایند] و بگزارند کار. و با خدای گردد کارها همه.» (۲۱۰:۲) مسلمانان گویند که سپس اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ بمانند جاودانهٔ جاویدان و هماره و همیشهٔ همیشگان. هیچ دانسته نیست که آیا دیگر بار خدای خلقی از نو خواهد آفرید یا جهانی دیگر و زمینی و آسمانی دیگر و آیا پیامبرانی خواهد فرستاد و آن آفریدگان را به آنچه آفریدگان پیشین را مکلّف ساخته بود، مکلف خواهد کرد یا نه؟ و از بعضی از ایشان روایت شده است که بر آن بوده‌اند که چون سالیانِ سال بر اهل دوزخ بگذرد ایشان نابود خواهند گشت. و گروهی از اهل کتاب برآنند که چون هزار سال بر بهشت و دوزخ بگذرد نابود خواهند شد و فانی. و آنگاه اهل بهشت بگونهٔ فرشتگانی درآیند و اهل دوزخ به‌گونهٔ استخوانِ فرسوده. یکی از دانشمندانِ یهود مرا حدیث کرد که در میان یهود گروهی هستند که معتقدند دانسته نیست چه مقدار از عوالم سپری گشته و چه مقدار از آنها باقی است و برآنند که عمر هر عالم شش هزار سال است، و آنگاه خلایق حشر گردند و محاسبه شوند و آن هفتم روز است، روزِ شنبه. پس به بهشت و دوزخ درآیند. پس آنگاه اهل بهشت فرشتگان شوند و اهل دوزخ استخوان پوسیده. و دیگر بار خلقی از نو باز آیند و امری دیگر. و این کار جاودانه باشد و بدین گونه هر شنبه در نظر ایشان رستاخیزی است.

از پیشینگان کسانی بر آن بوده‌اند که آفرینش خلق از فضل وجود و منّتِ حق است و بر شخص جواد و مُفَضِّل روا نیست که جود خویش را در همه وقتی آشکار کند، بلکه هنگامی که این جهان را فانی کرد جهانی دیگر از نو می‌آفرینند. و چه مایه جهانها که او آفریده است و نابود کرده است. بعضی از ایشان برآنند که خلق به آخرت انتقال می‌یابند پس بدین گونه هر روز قیامتی است و آغاز جهانی. و از یکی از ایشان شنیدم که استدلال می‌کرد به‌خبرِ مغیرة‌بن شعبه که «هر که مُرد، قیامتش قائم گشت.»

* در یادکردِ آنچه از پیشینگان دربارهٔ ویرانی جهان حکایت شده است

جابربن حیان[1] حکایت کرده است که چون مسیر ستارگان به نهایتی رسد و در برجهای خویش پراکنده گردند و گردشهای چرخ آشفته و مشوش گردد همان گونه که در نخستین دقیقهٔ حمل، قبل از اجتماع ستارگان، چنان بوده است، احوال جهان دگرگون شود و فصول سال متفاوت شود و در آن هنگام هیچ زمستان و تابستانی پایدار نماند.

۱) اصل: جابربن جبار و هوار آن را به جابربن حیّان اصلاح کرده است.

بادهای سهمگین وزیدن گیرد و به‌خاطر ریزش بارانهای بناهنگام و بسیاری زمین لرزه‌ها و افزونیِ بادها و ستیزهٔ ارکان (عناصر) جانوران و گیاهان تباه گردند. پس آب بر خشکی چیره گردد و خشکی بر آب. و آتش بر گیاه و جانوران. و مزاج ترکیبات تباه گردد و زمین بی‌آب و گیاه گردد و تهی ماند تا آنگاه که ستارگان بار دیگر، در همان نقطه‌ای که پراکنده شده‌اند، از نو اجتماع کنند و در آن هنگام آغاز آفرینش دوباره خواهد بود.

و افلاطن در کتابِ سوفسطیقا، به‌هنگامِ یادْکردِ نفوس و احوالِ آنها، بعد از جدایی از بدن، گوید: «و نفسهای شریر چون از تن جدا شود همچنان در زمین سرگشته و آواره خواهد ماند تا هنگام نشأة آخرت فرا رسد.» و گوید: «و در آن هنگام ستارگان از افلاك خویش فرو ریزند و به یکدیگر پیوندند و بر گرد زمین، همچون دایره‌ای از آتش، به گردش درآیند و آن نفوس را از ترقّی به محلِّ خویش بازدارند تا زمین به‌گونهٔ زندانی از برای ایشان درآید.» و گوید: «[این است] تفسیر سخن افلاطن دربارهٔ رستاخیز و انگیزش مردمان و نشأة آخرت. و همچنین است رای ارسطاطالیس دربارهٔ بقای آنچه فراتر از فلكِ قمر است و اینکه در آنجا استحاله امکان‌پذیر نیست. و مراد او این است که تا بدان روزگار چنین خواهد بود.

و تو ای خواننده! هرگز به تأویل‌های کُفّارِ فلاسفه از آراءِ خویش توجه مکن به هنگامی که گواهیِ دلایل بر درستیِ آنچه ما گفتیم موجود است. و کتابهای خدا و اخبار پیامبرانِ او، دراین‌باره، آن دلایل را تأیید می‌کنند. و بدان، خدایت رحمت کناد! که هر صاحبِ خردی به دلیل خردِ خویش ناگزیر است اقرار کند که جهان را آغازی است و از عدم به وجود آمده است و فنایِ آن جایز است. اینکه جهان سپری است، این چیزی است که از پذیرش آن ناگزیریم امّا شناختِ آن و چگونگیِ آن چیزی است که دانسته نیست که آیا از رهگذر چیره شدنِ یکی از طبایع است و یا از رهگذرِ فراگیری چیزی تباه، یا از رهگذر خشکسال و مرگامرگ و یا کشتار است و یا بدان گونه است که اهل اسلام و اهل کتاب یا دیگران حکایت می‌کنند. اینها همه چیزهایی است که از طریقِ خبر و شنیدن حاصل می‌شود و اختلاف و تفاوت در آن راه دارد و آنچه را که خرد الزام کرده است؛ این اختلافها باطل نمی‌کند.

امّا اخباری که دراین‌باره شنیده‌ایم شعار دین است و محضِ دیانت و حقِ ناب. هر که بدانها اعتقاد نورزد، چه به‌ظاهر و چه به باطن آنها، و بدانها تمسك نکند و حقیقت[1] دین را در آنها نجوید و نجات را در آنها نطلبد ناقص است و سفیه اگرچه از همه مردمان

۱) عبارت مضطرب است.

به خرد کاملتر باشد و به فهم استوارتر و به اندیشه صائب‌تر و نژاده‌تر و با حَسَب‌تر و به‌خاندان روشن‌تر و به‌شرف مقدم‌تر و از همه غیرتمندتر و با حمیّت‌تر و نیك‌سیرت‌تر و آزرمگین‌تر و خوش‌قلب‌تر و سخاورزتر و خیر را جویاتر و در سودبخشی عامتر و بی‌کینه‌تر و بر بیداد حمله‌ورتر و بر آنچه اورا بسنده است خرسندتر و بی‌آزارتر و بخشنده‌تر و به فضایل رهیافته‌تر و تواناتر و گشاده‌دست‌تر و در آراستگی به خصلتهای نیك و مآثر والا از همه جامع‌تر و با رغبتی بسیار به کسبِ نیکی‌ها و باقی‌گذاردن یاد نیك و ذخیره کردن حُسن‌ثنا [با این‌همه چنین کسی به نقص و سفاهت[1]] نزدیکتر است و به ضعف عقیده و مخالفتِ ظاهر و باطن و پیروی هوا و ریاکاری و توجه به کارهای زشت و خوار داشتِ کسانی که خلافِ این خصلتها را دارند، سزاوارتر است و به واژگون‌سازی آنچه ما از فضایل یاد کردیم و تبدیل آنها به رذایل و قلبِ آنها به ضدّشان، نزدیکتر است. زیرا آنچه مرادِ اوست انگیزه‌ای از درون او ندارد و کسی از پشتِ سر او را بدان کار وا نمی‌دارد و او بدانچه می‌کند و بدانچه می‌گراید، رغبتی صادقانه و نشاطی ندارد و در این راه شتابنده و راه‌جوی نیست. و هر که از این دست باشد دانش او را رونقی نیست و مذهبش را روشنایی نه و در نزد خداوندان صنایع او را قبول و تزکیه‌ای نیست. همین بس است تو را نشانهٔ مردِ دینْ‌باور ـ اگر چند افعال او اندك باشد و دستش کوتاه ـ که حسن ظاهری داشته باشد و او را سکونی و آرامشی بُوَد و فروتنی جمیلی و نیکی برخوردی و بر مخالفان آیین و تأویل‌گران بنیاد عقیده‌اش سختگیر و خشماور باشد و مال و منال خویش را در راه آیین خویش بذل کند.

پس ای بندگان خدای! بپرهیزید از نفس و خواهشهای خویش و از آن گروههای همانندانتان که من اینك به‌یاری خدای در نحله‌های مسلمانان به‌توصیف آنها، از برای شما، خواهم پرداخت و پیروی کنید از دین، دینی که خدای تعالی از برای خویش آن را روا داشته است و آنان را به جنگ زدن بدان فراخوانده است و از ایشان بر پاسداری و حفظ آن عهد و پیمان گرفته است و کتابهای خویش را بر آن نازل داشته و پیامبران خویش را بدان فرستاده و هر که را که بدان لبیك گوید مژدهٔ پاداش نیك داده و هر که را از آن سرپیچی کند وعدهٔ کیفر داده است که دلایل و براهین او آشکار است و نشانه‌های حکمتش استوار. زنهار به جاهلان و مسخرگان و ژاژخایان و آنان که در امانت الاهی، از برای لذتهای حیوانی و خوی درندگی خویش، خیانت می‌کنند، فریفته مباشید، آنان که منتهای همّت ایشان انباشتن شکمی است و پوشاکی و دستیابی به آرزویی و شهوتی و فرونشاندنِ

۱) افزودهٔ مترجم است. جمله‌های اصلی بسیار طولانی و درهم و دارای تصحیفاتی است.

خشمی و سرکوبِ دشمنی. آنان که اباطیلی از فریب و دستان و اساطیری دروغین، می‌آرایند که ظاهرش تشکیك و تلبیس است و باطنش کفر و الحاد، و بدان ناآزمودگان و نوخاستگان را می‌فریبند و عوام را ـ که فضل و معرفتی و شناختِ چندانی ندارند ـ دچارِ حیرت می‌کنند. هرگاه شما را در کار ایشان، شبهه‌ای حاصل شد از آنچه خدای تعالی، در حق ایشان روا داشته است غفلت مورزید که از آن روز باز که خدای جهان را آفریده است، چه در جاهلیّت و چه در اسلام، هرگز یکی از اینان سر برنداشت مگر آنکه خدای تعالی او را سرکوب کرد و هرگاه که اینان درفشی برافراشتند خدای آن را در گمنامی، باژگون و نگونسار کرد و هر زمان که یکی ازیشان سر برآورد، خدای تعالی، ناتوانترین آفریدگان خویش را بر او چیرگی بخشید و هر بد که در راه دین سگالیدند، خدای تعالی بدیشان بازگرداند و به‌وعدهٔ خویش وفا کرد «تا آشکارا کند این دین را، بر همه‌دینها اگر چه دشخوار آرند انبازآرندگان» (۹: ۳۳)

پس بنیاد عقیدهٔ هر دینْوَرْزی از مردم روی زمین این است که خدای آفریدگار اوست و فانی‌کنندهٔ او و زنده گردانندهٔ او و میرانندهٔ او و خدای او را به دادوَرْزی و نیکی کردن فرمان داده و از کارهای زشت نهانی و آنچه خرد نپذیرد و از ستم بازداشته است و از پس مرگ او را برخواهد انگیخت و بر کارهای نیکش بدو پاداش خواهد داد و بر کارهای زشتش کیفر. و در این امر، هیچ کس را اختلافی نیست مگر دهریانِ اهل تعطیل (المعطلةُ الدهریه) که گروهی بسیار اندك‌اند. اما اهل کتاب، اعتقاد بدانچه را یاد کردیم، بر خویش لازم می‌شمارند. خدای پیش از همه آفریدگانش بوده است، و هر چیز را جز خویش آفریده و او یکی است و او را انبازی نیست و هیچ چیز قدیمی با او نبوده است. پیامبران فرستاده و کتابها نازل کرده به بشارت وانذار. و او خلق را فانی و نابود خواهد کرد و سپس دیگر باره بازخواهد گرداند، هرگاه بخواهد همان‌گونه که در آغاز آن را ایجاد کرد. هر که را عقیده این باشد امید آن است که از رستگاران شود آنان که در زینهارند «نه بیم بود بر ایشان و نه اندوهگین شوند.» (۱۰: ۶۲)

فصل دهم

دریادکردِ پیامبران ومدت عمر ایشان و سرگذشت امتهای ایشان و اخبارشان، در نهایت اختصار و ایجاز

در اخبار مسلمین آمده که پیامبران صد و بیست‌وچهار هزار تن بوده‌اند. از مجموع ایشان سیصد و سیزده تن پیامبر مرسل بوده‌اند و بعضی پانزده تن گفته‌اند.[1] وَهَب گوید پنج تن از ایشان از عبرانیان بودند: آدم، شیث، ادریس، نوح و ابراهیم، و پنج تن از اعراب بودند: هود، صالح، اسماعیل، شعیب و محمد(ص)، و گوید پیامبران بنی‌اسرائیل هزار تن بوده‌اند: نخستین ایشان موسی و آخرینشان عیسی. و گوید که پیغمبر در جنگِ بدر به یاران خود فرمود: «شما به‌اندازهٔ یاران طالوت هستید، و بر شمارهٔ رسولان. چرا که از میان پیامبران بعضی هستند که صدا را می‌شنوند و بعضی در خواب بدیشان وحی می‌شود و با بعضی سخن گفته می‌شود.» و در حدیث آمده که «جبریل نزد من می‌آید مانند دوستی که به نزد دوستی می‌آید در جامه‌ای سپید، آراسته به مروارید و یاقوت، سرش همچون حبک[2] است و مویش به‌مانند مرجان و رنگش به‌مانند برف با دو بال سبز و پاهایش فرورفته در سبزی» و چنین و چنان...

۱) رك: *المعارف*، ابن‌قتیبه، چاپ ثروت عکاشه، ص ۵۶.
۲) حُبُك: موج‌دار و مُجَّعد.

در یادکردِ شمارهٔ کتابهایی که نازل شده

وهب گوید شمارهٔ کتابهایی که از آسمان بر همهٔ پیامبران فرود آمده است صد و چهار کتاب است: یکی بر شیث بن‌آدم، که کتابی بوده است در پنجاه صحیفه، و بر ادریس کتابی در سی صحیفه و بر موسی تورات و بر داود زبور و بر عیسی انجیل و بر محمد(ص) قرآن.

و از غیر وهب روایت شدیم که خدای‌تعالی بر آدم بیست‌ویك صحیفه فروفرستاد که در آن بود تحریم مردار و خون و گوشت خوك، و بعضی گفته‌اند که در آن کتاب جز حروف مقطعه هیچ نبوده است و این حروف همان حروفی است که در گفتار به آن تکلم می‌شود چه در عربی و چه در عجمی و در آن‌صحیفه هزار زبان از زبانهای مهم وجود داشت و خداوند تمام زبانها را در آن محدود کرد.

تورات شامل کتابهای بسیار است از آن پیامبران و آن عبارت است از پنج سفر و بیست‌وچهار یا به‌روایتی هژده «کتیفی» که عنوان کتب انبیاست و خداوند در قرآن آنچه را که بر نوح، هود، لوط و انبیای دیگر وحی شده است بیان کرده است، و نمی‌دانم که آیا ایشان مأمور به ضبط و حفظ آن نبوده‌اند، یا نزد ایشان ثبت شده بوده است ولی با کتابهای بعدی نسخ شده است، ویا اینکه وحی و صوت، در شمار کتابها نمی‌آمده است، یا علم و احکام ایشان براساس عقل بوده است، یا اینکه پیروِ صحیفهٔ آدم و سنت او بوده‌اند، چرا که همه اینها محتمل است، چنان‌که خداوند فرمود: «مردم همه یك امت بودند تا اینکه خداوند پیامبران مژده‌دهنده و بیم‌رساننده برانگیخت و با ایشان کتاب فرو فرستاد بحق، تا در میان مردم داوری کنند دربارهٔ آنچه اختلاف کرده‌اند» (۲:۲۰۹). کلیّت و گسترش مفهوم این آیه، روشنگر این معنی است که هر پیامبری کتابی داشته که بر اساس آن رفتار می‌کرده است و به‌گونهٔ وراثت، از کسی که قبل از وی بوده، بدو رسیده بوده یا آنکه ویژهٔ او بوده است. پیامبران بنی‌اسرائیل پس از موسی، بر اساس تورات داوری می‌کردند تا آنگاه که فرقان فرود آمدوبااین‌همه‌وحی‌برایشان‌نازل‌می‌شدوکتابهابرایشان‌فرودمی‌آمد.

در شمارِ همگی انبیا

خداوند فرموده: «داستان گروهی از پیامبران را برای تو یاد کردیم و گروهی را یاد نکردیم» (۴۱: ۷۸) ازجمله کسانی که قرآن از ایشان نام برده پس از یادکردِ ابراهیم فرموده: «و بخشیدیم بدو اسحاق و یعقوب را و همگان را هدایت کردیم و نوح را هدایت

کردیم از پیش. و از فرزندان او داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را و بدین‌گونه نیکوکاران را پاداش نیك می‌دهیم و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس همگان از بسامانان بودند و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط را بر جهانیان فزونی بخشیدیم» (۶:۸۴، ۸۵ و ۸۶) و برای ما از آدم و محمد(ص) و هود و صالح و شعیب و ذوالکفل و عُزَیْر نام می‌برد، و از پیامبرانی که در قرآن نامشان نیامده یکی در این آیت است: «آیا ندیدی آن‌گروه از بنی‌اسرائیل را که پس از موسی، به پیامبری از آن خویش گفتند: ازبرای ما پادشاهی برانگیز تا در راه خداوند پیکار کنیم» (۲: ۲۴۷) و اهلِ تفسیر گفته‌اند که نام این پیامبر اسماویل‌بن هلقانا بوده است، و در این آیت که «آیا ندیدی آنان را که از دیار خویش به‌در آمدند و هزاران تن بودند از هراس مرگ و خداوند بدیشان گفت: بمیرید! و آنگاه ایشان را زندگی بخشید» (۲: ۲۴۴). گفته‌اند پیامبر ایشان حزقیل بن‌بوزی بوده است و بعضی در آیهٔ «... یا مانند آن‌کس که بر دهکده‌ای گذشت و آن‌دهکده با همه بناها از مردم تهی بود» (۲: ۲۶۱)، گفته‌اند که وی ارمیا بوده است و بعضی گفته‌اند عزیر بوده است.

نام اسباط ـ که دوازده مرد بودند ـ بدین‌گونه آمده است: روبیل، شمعون، لاوی، یهودا، یستاخر، ذان، نفتالی، جاد، استرقفا، زبالون، یوسف و ابن‌یامن، که همگان پیامبران‌اند. بعضی پنداشته‌اند که در این سخن خدای‌تعالی: «آنگاه که دوتن به‌سوی ایشان روانه کردیم و آن دوتن را تکذیب کردند تا سومینی بر آن افزودیم» (۳۶: ۱۳)، مقصود پیامبران پس از عیسی است و بعضی معتقدند که ایشان رسولانِ عیسی بوده‌اند، یعنی یحییٰ و تومان و شمعون. اهل اخبار آورده‌اند که شیث‌بن آدم پیغمبر بوده است و موسی بن‌میشی[۱] بن‌یوسف نیز پیش از موسی بن‌عمران پیامبر بوده است، ذوالقرنین نیز پیغمبر بوده است و بلعم بن باعورا نیز پیغمبر بوده و بعد پیغمبریش ازمیان رفته است. یوشع بن نون و کالب‌بن یوفنا و بوشامامین (؟) بن کالب و شعیا بن [آ] موص و جرجیس همه پیغمبر بوده‌اند. اهل کتاب معتقدند که دانیال و علیاء و مشیاییل و عیلوق و حبقوق نیز پیغمبر بوده‌اند.

در تورات سفری است از آن دوازده پیامبر که همه در یك‌روزگار می‌زیسته‌اند و نامهایِ ایشان را مردی یهودی برای من بیان کرد: یسع، یوایل، عاموس، عودیا، میخا، ناحوم، حبقوق،صفنیا، هکای، زخریا و ملاخی. در کتابهای بعضی از حواریان آمده است که پس از مسیح در انطاکیه پیامبرانی بوده‌اند، از جمله: برنبا، لوقیوس، ماثانیل و اغابوس.

۱) چنانکه خواهیم دید این نام را مؤلف «منشا» نیز می‌آورد.

و معتقدند که دسته‌ای از زنان نیز به‌نبوت رسیده‌اند، ازجمله مریم مجدلانیه و حنا دختر فانوئل و ابیغایل و جز ایشان که یاد کردیم و از پیامبری به‌نام شمسون نیز یاد کرده‌اند. در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که ادریاسین پیامبر مجوس بوده است. از علی ابن ابی‌طالب روایت شده است که او از اصحاب کهف یاد کرد و سپس گفت: «مجوس اهل کتاب بوده‌اند و پیامبری داشته‌اند» و سپس داستان را تا پایان یاد کرد.

بعضی از محدّثین گفته‌اند که خضر، پیغمبر بوده است. وهب بر آن است که خداوند بیست‌وسه پیغمبر بر سبا مبعوث گردانید و ایشان همه را تکذیب کردند. در اخبار آمده است که در یمن پیامبری بوده است به‌نام حنظلة بن‌افیون صادق و در دوران فترت نیز پیامبری بوده است به‌نام خالد بن‌سنان عبسی. جبیر روایت کرده که پیش از آدم خداوند پیامبری در یمن مبعوث کرد.

از جمله پیامبران یکی بنوالجانّ است که نام وی یوسف بوده است. بنابراین اینها هشتاد پیامبر بوده‌اند بنابر آنچه از اهل کتاب و جز ایشان روایت شده است و خدای داناتر است. از حسن روایت شده‌ایم که گفت: در میان بنی‌اسرائیل شگفتیها بود. در یک بامداد صد پیامبر را می‌کشتند. ایشان باز برمی‌خاستند و دیگربار به راهنمایی مردمان می‌پرداختند و هیچ باکی نداشتند.

پیامبران اولوالعزم پنج‌اند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد که امّت و کتاب داشته‌اند. چنان‌که خداوند فرموده است: «و آنگاه که از پیامبران پیمان گرفتیم و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن‌مریم و ازیشان پیمانی سخت گرفتیم» (۳۳: ۷).

* در یادکردِ آرای مجوس و دیگر ملل دربارهٔ پیامبران

بدان که ایشان مقرّند به پیامبریِ جمشاد و پیامبریِ کیومرث و پیامبریِ افریدون و پیامبریِ زردشت و کتاب او به‌نام ابسطا. بعضی از ایشان مقرّند به پیامبری به‌آفرید، یعنی بهترین آفریده. در کتاب ایشان آمده که پس از زردشت سه پیامبر آمده است و بدیشان ایمان دارند و از ایشان پیروی می‌کنند.

اما حرّانیان، ایشان معتقدند که شمارهٔ پیامبرانی که مردم را به خدا خوانده‌اند از اندازه بیرون است و مشهورترین ایشان عبارتند از: ارانی، اغثاذیمون و هرمس و سولن، جدّ مادری افلاطن، و از پیشینیان کسانی بوده‌اند که به پیامبری افلاطن و سقراط و ارسطاطالیس معتقد بوده‌اند و ایشان بر آن بوده‌اند که پیامبری دانش است و به‌کار بستن.

اما هندیان، آنهایی که معتقد به رسالت هستند بر آنند که پیامبران فرشتگانی

هستند و ازجملهٔ ایشان است بهابود، که بهابودیه پیروان اویند، شب، که کابلیّه پیروان اویند، و رامان، که پیروانش رامانیه‌اند، و راون، که پیروانش راونیه‌اند، و ناشد، که پیروانش ناشدیه‌اند. اینها فرقه‌های براهمه‌اند که مسئلهٔ رسالت را استوار می‌دارند و ازجملهٔ ایشان است مهادر، که پیروان او مهادریه‌اند با فرقه‌ها و آرای بسیاری که در جای خود یاد کرده خواهد شد.

اما ثنویّه، ایشان معتقد به نبوّتِ ابن‌دیصان و ابن‌شاکر و ابن ابی‌العوجاء و بابک خرمی‌اند. در عقیدهٔ ایشان زمین هیچ‌گاه از پیامبری تهی نیست.

در میان مسلمانان کسانی هستند که معتقدند در میان پریان نیز پیامبران هستند، چنان‌که در میان آدمیان هست. دلیل ایشان این آیه است: «ای گروه پریان و آدمیان! آیا پیامبرانی از شمایان نیامدند که آیات مرا بر شما بخوانند؟» (۶: ۱۳۰) و ابن‌حائط معتقد است که در هر دسته‌ای از آفریدگان پیامبرانی هستند، حتی در میان خرها و پرندگان و سوسکها و دلیل او این آیت است: «هیچ جنبنده‌ای در زمین ویا پرنده‌ای که با دو بالش پرواز کند نیست مگر آنکه امتهایی است مانند شمایان» (۶: ۳۸)، و نیز به‌دلیل گفتهٔ خداوند که «هیچ امتی نیست مگر آنکه در میان ایشان بیم‌دهنده‌ای بوده است» (۳۵: ۲۲). و ابن‌حائط معتقد به تناسخ بود.

خلاصهٔ گفتار درمورد پیامبران این است که همه از یک‌چراغ نور می‌گیرند و روا نیست که این نور در اصل دیانت و یکتاپرستی اختلاف پیدا کند و همچنین است در اخبار، اگرچه ازنظر شاخه‌ها با یکدیگر مختلف باشند و بعضی از شرایع به بعضی دیگر نسخ شده باشد، چنان‌که خدای فرموده است: «آیین نهاد برای شما، دینی را که نوح بدان وصیت کرده بود و آنچه را که ما به تو وحی فرستادیم و هم آنچه ابراهیم و موسی و عیسی را بدان وصیت کرده بودیم که به‌پای دارند آیین را و پراکنده نگردند» (۴۲: ۱۱) و هم در این‌باره خدا فرموده است: «و بپرس از آنکه فرستادیم پیش از تو پیامبرانی، آیا هیچ معبودی به‌جز خداوند قرار دادیم» (۴۳: ۴۴). پس اگر از قومی چیزی روایت شود که مخالف اصل دیانت توحید باشد، ازقبیل کفران نعمت و شرک به خداوند و روا داشتنِ ستم و امر به منکر و بازداشتِ از کارهای نیک و عدم دعوت ازسوی پیامبری یا رسولی، این‌گروه در ادعای خویش دروغگویند یا پیامبر ایشان دروغگوی است و پیغمبرنما. چرا که این امر مخالف توحید است و آنها که خرد را دستوری می‌دهند که از شریعتی پیروی کند و خدای را بدان بپرستند و هم به ضد آن، ما آن را در کتاب خویش نیافته‌ایم و نه در میان آنچه که در دست اهل کتاب هست آن را دیده‌ایم، چرا که ممکن است آن‌هم آیین پیامبری باشد، زیرا شرایع همه انبیا و اخبار ایشان برای ما بیان نشده و از نام همه آنها

آگاهی نداریم. و خدای داناتر است.

* داستان آدم

اخبار وی به‌هنگام گزارش آفرینش او پیش ازین گذشت و او را آدم التراب می‌نامند و کنیهٔ او ابوالبشر است. در حدیث آمده که وی پیامبری مرسل بوده است. خدا با او سخن گفت به‌گفتار و فرشتگان را به سجدهٔ وی واداشت و او را در بهشت جایگزین کرد و به دست خویش او را آفرید و او سپس به زمین فرود آمد و فرزندان از او زادند و هنگامی که فرزندان او بسیار شدند و زمین را آبادان ساختند، خداوند او را بر فرزندانش پیامبری داد، پس از گذشت پانصد سال از عمر وی.

خداوند با آدم از میان آسمان، بی‌واسطه، سخن می‌گفت و با این‌همه وحی بر او نازل می‌شد. خداوند بر او بیست‌ویك صحیفه نازل کرد که در آنها تحریم مُردار و خون و گوشت خوك بود و او نخستین کسی است که خداوند به او نوشتن خط با قلم تعلیم داد. سپس از میان فرزندان او هیچ‌یك خط ننوشتند تا روزگار ادریس. و نماز پنجاه‌رکعت بر او فرض شد. و در بعضی روایات آمده است که او را شریعتی جز توحید نبوده است و خدای داناتر است.

از معجزات وی یکی این بود که بر پیکر خویش نگریست درحالی که روح در آن جریان می‌یافت و همچنین آفریده شدن همسرش از پهلوی او و سجود فرشتگان در برابر او و نشیمن کردن در بهشت و سخن خداوند با او به‌گفتار.

وهب معتقد است که آدم زیباترین آفریدگان خداوند بوده. بر چهرهٔ او موی نرسته بود ولی ریش بر گونهٔ فرزندان او برآمد[1] و او هزار سال زیست، و در تورات آمده که عمر آدم هزار سال بوده مگر هفتادسال و خدای داناتر است.

* داستان شیث‌بن آدم

اهل کتاب معتقدند که عنوان شیث «بدل» و «بخشیده» است و آن، چنان است که هنگامی که قابیل هابیل را کشت خداوند شیث را به‌عوض هابیل به آدم بخشید و نسل قابیل و دیگر شاخه‌های فرزندان آدم به‌جز شیث منقرض شد و شیث وصیِّ آدم و ولیعهد

۱) رك: *المعارف*، ص ۱۷.

و خلیفهٔ او بود پس از وی.

* داستان ادریس پیامبر

اهلِ این دانش بر آنند که وی اخنوخ بن‌یارد بن‌مهلائیل بن‌قینان بن‌انوش بن‌شیث بن‌آدم است و مادرش برکیا دختر الدرمسیلا بن‌محویل بن‌اخنوخ بن‌قین بن‌آدم بوده است. او را ادریس خواندند به‌مناسبت بسیاری درس. او نیز پس از آدم نخستین پیامبری است که به رسالت رسیده و او به نبوت جانشین آدم بوده نه به رسالت. ادریس نخستین کسی است که پس از آدم به‌قلم خط نوشت و او نخستین کسی است که جامه دوخت و پیشتر از روزگار او پوست می‌پوشیدند. فرزندان آدم قبیله‌ای بودند و خداوند او را پس از وفات آدم پیامبر گردانید و نجوم و پزشکی را بر او وحی کرد و نام او در نزد یونانیان هرمس است. هر روز نتیجهٔ اعمالِ نیكِ او به‌اندازهٔ تمام کارهای نیك بنی‌آدم به آسمان بالا می‌رفت. او خدای را بدین‌کار سپاسگزاری کرد و خداوند او را به پایگاهی بلند فرا برد و مردم در چگونگی بالا رفتن او به آسمان اختلاف دارند.

در کتاب ابو حذیفه آمده است که در روزگار ادریس فرشتگان با آدمیان مصافحه می‌کردند و در منازل و مجالس ایشان با آنها دیدار می‌کردند، چرا که روزگار خوبی بود و مردم نیك بودند. سپس فرشتهٔ خورشید از ادریس بارِ دیدار خواست، و ادریس او را بار داد. ادریس از او خواستار شد که وی را به آسمان بَرَد تا در آنجا به‌همراه فرشتگان به پرستش خدای بزرگ پردازد و خداوند او را به آسمان چهارم بالا برد. از عبدالله بن‌عباس روایت شده است که وی از فرشتهٔ خورشید خواستار شد تا نامی را که به‌وسیلهٔ آن به آسمان صعود می‌کنند بدو بیاموزد و آموخت و بدان‌وسیله به آسمان چهارم صعود کرد و خداوند ملك‌الموت را فرستاد تا در همان‌جا او را قبض‌روح کرد، و روایت شده است که او را به آسمان چهارمِ دنیا بالا بردند چنان‌که عیسی را بالا بردند و از زید بن‌ارقم خلاف همه این روایات نقل شده است که او را به بهشت بالا بردند. در حدیثی آمده که او مرگ را چشیده و به آتش نیز وارد شده. اگر این روایت درست باشد فبها، وگرنه نظیر داخل شدن آدم و همسرش به بهشت و بالا رفتن عیسی به آسمان است. حال اگر بالا رفتن اجسام به آسمان دشوار می‌نماید، پس دشوارتر از آن این ابر راکد است که در فضا ایستاده و زمین با همه سنگینی و انبوهی در میان آسمان ایستاده چنان‌که می‌بینی و بدین‌گونه هرگز عذری آورده نمی‌شود مگر اینکه می‌توان آن را از همین رهگذر به‌شمار آورد با اینکه بسیاری از مسلمانان اهلِ نظر بالا رفتن را خاص ارواح می‌دانند نه اشباح

و ممکن است که بالا رفتن مقام و بزرگداشتِ منزلت مقصود باشد چنان‌که خدای تعالی فرموده است: «خداوند پایگاه آنان را که ایمان آورده‌اند و آنها که دانش بدیشان داده شده فرا می‌برد» (۵۸: ۱۲) و در مورد شهدا خداوند فرموده است: «در نزد پروردگارشان روزی بدیشان می‌رسد» (۳: ۱۶۳) با اینکه پیکرهاشان به‌گونهٔ مُردار بر زمین افتاده است.

از پیغمبر(ص) روایت شده است که در شب معراج، ابراهیم و موسی و عیسی و نوح و آدم را دیدار کرده است و این شبی است که در آن شب به آسمان عروج کرده بود و هیچ جای اختلاف نیست که این پیامبران اجسامشان به آسمان بالا نرفته است. و حق همین است. و امکان دارد. و خدای داناتر است.

دلیل بر اینکه هوشنگِ شهریار پیش از ادریس یا همروزگار او بوده است اینکه ایرانیان معتقدند که او نخستین کسی است که فرمان داد تا حیوانات درنده را بکشند و از پوستشان لباس و فرش بسازند و این دلیلی است بر اینکه طهمورث شهریار همروزگار او بوده است اگرچه کیومرث، که در نظر بیشتر ایشان همان آدم است، پس از او می‌زیسته است و معتقدند که او نخستین کسی است که به دستِ خود خط نوشته است و این کار را به مردمان آموخته است. چنان‌که مسلمین معتقدند که ادریس نخستین کسی است که با قلم خط نوشت. و به روزگار او بود که داستان هاروت و ماروت روی داد.

* داستان هاروت و ماروت

مسلمانان در این باره اختلاف بسیار دارند. بعضی از اهل اخبار روایت کرده‌اند که خدای تعالی هنگامی که می‌خواست آدم را بیافریند به فرشتگان گفت: «من در زمین جای‌نشینی خواهم نهاد، و ایشان گفتند آیا در زمین کسی را می‌نهی که تباهی کند و خونریزی، با اینکه ما تو را پرستش و تقدیس می‌کنیم» (۲: ۲۸) و چون آدم‌را آفرید و فرزندان او به‌تباهی گرویدند، فرشتگان به‌خداوند گفتند: آیا همینان‌اند که ایشان را در زمین جانشین خویش ساخته‌ای؟ آنگاه خداوند فرمود تا ایشان سه‌تن از بهترینشان را برگزینند تا به زمین فرستد برای وادار کردنِ مردم به راه حق و ایشان چنین کردند. گویند زنی به نزد ایشان رفت و آنان فریفتهٔ او شدند چندان‌که شراب نوشیدند و قتل نفس کردند و در برابر غیر خداوند سجده بردند و نامی را که بدان می‌شد به آسمان صعود کرد به آن‌زن آموختند و آن‌زن به آسمان صعود کرد و آنگاه که در آسمان بود به‌گونهٔ ستاره‌ای مسخ گردید و آن همان ستارهٔ ناهید است. گویند این‌دو فرشته در گُزیدنِ عذاب این‌جهان و عذابِ آن‌جهان مخیر شدند و ایشان عذاب دنیا را برگزیدند و آنها با مویهای خویش

از چاهی در سرزمین بابل آویخته شده‌اند و جادوگران به نزد ایشان می‌روند و از آن‌دو جادوگری می‌آموزند. اهل نظر بسیاری از این داستان را اِستوار نمی‌دارند، ازجمله داستانِ ناهید را، چراکه‌زهره (ناهید) از ستارگان بازگردنده (خُنَّس) است که خداوند آن را قطبِ و مایهٔ استواری جهان قرار داده است. دیگر اینکه ارتکاب این کارهای زشت از فرشتگان ـ با وصفی که خداوند از طول عبادت ایشان و جستجویِ نزدیکی او ـ نقل کرده است، ممکن نیست. دیگر اینکه ایشان دارای جسمهای شهوانی تهی نیستند تا چنین کاری بر ایشان روا باشد. بعضی گفته‌اند که شهوت و آلت مردانگی بدیشان داده شد. دیگر موضوع جادو آموختن به مردم است درحالی که ایشان در عذاب به‌سر می‌برند. برای کسی که چنان حالتی داشته باشد، بهترین کاری توبه است و رهایی جستن و برای گناهکار مادام‌که گناه را ترك نگفته توبه‌ای نیست. اگر هاروت و ماروت چنان‌که گفته‌اند دو فرشته باشند، آن‌دو برای این فرود آمده‌اند که برای مردم انواع سحر را بیان کنند و ایشان را از سرانجام زشت آن برحذر دارند و بس. حسن خوانده است: «و آنچه بر آن‌دو پادشاه (مَلِك به کسر دوم) فرود آمد» (۲: ۹۶) و گفته می‌شود که این دو پادشاه کافر ستمکار بوده‌اند. اما ناهید، اگر چیزی از این داستان درست باشد، این است که بعضی از مردم فریفتهٔ آن شدند و آن را پرستش کردند، همچنان‌که فریفتهٔ خورشید و ماه و ستارهٔ شعری شدند و آنها را پرستش کردند. از ربیع بن انس روایت شده‌ایم که گفت: زنی بود که زیباییش در میان زنان به‌مانند ناهید بود، با اینکه در کتاب خداوند چیزی از این سخنان نیامده است. و از رهگذر چنین اخباری است که ملحدان به فسادِ دلها می‌نگرند. خداوند یار و مددکار است و ما این داستان را در کتاب معانی مورد بررسی مفصل قرار داده‌ایم. خداوند یاور و استواری‌بخش و توفیق‌دهنده است.

* داستان نوح پیامبر

او را آدمِ اخیر می‌گویند و نام او سکن است، چرا که مردم پس از آدم به‌وسیلهٔ او آرامش و سکونَ یافتند، و به‌نام نوح خوانده شده است، چرا که وی بر خویش و قوم خویش زاری و نوحه بسیار می‌کرده است. او نوح بن‌لامك بن‌متوشلخ بن‌اخنوخ است و مادرش قینوش دختر براکیل بن‌محویل بن‌قین بن‌آدم است. وهب گوید نوح مردی درودگر بود، باریك‌چهره بود با ریش دراز و چشمانی سیاه‌حدقه و در سرش کشیدگی و درازی بود. جویبر گوید که او در زمان حیات آدم متولد شده بود و چنین بود که آدم به‌هنگامی که پیر و فرتوت شد به خداوند گفت: بارخدایا تا کی در رنج و بدبختی باشم؟

و خداوند گفت: تا آنگاه که فرزندی ختنه‌شده برای تو زاده شود. و سپس نوح بعد از ده بطن متولد شد. آدم در آن هنگام هزار سال و پنجاه سال کم داشت. سپس آدم درگذشت و جبّاران بسیار شدند و وصیتهای پیغمبران را تباه کردند. تصویرهایی از پدران و برادران درگذشتهٔ خود نصب کردند و به سجده پرداختند و آنها را پرستیدند. در آغاز نگاه کردن در آنها فقط تسکینی بود. سپس خداوند نوح را پیامبری داد و بر ایشان مبعوث کرد تا آنان را به عبادت خداوند و دوری از ستم فرا خواند. نوح هزار سال و پنجاه سال کم در میان ایشان زیست و جز اندکی از مردم کسی بدو ایمان نیاورد. گویند هشتاد انسان که چهل مرد و چهل زن بود بدو گرویدند. از اعمش روایت شده‌ایم که گفت: ایشان هفت‌تن بودند سه پسرش و سه همسر ایشان. اما ابن‌اسحاق روایت کرده که ایشان عبارت بوده‌اند از: نوح، حام، سام، یافث و همسرانشان و شش انسان دیگر. سپس خداوند فرمان داد تا بعد از اینکه قومش را نفرین کرد، به ساختن کشتی بپردازد و او کشتی را ساخت و استوار کرد و در آن از هرچیزی یك‌جفت قرار داد مگر زنش را و پسر زنش را و بعضی گفته‌اند پسر خودش بوده و نام او یام بود و بعضی گفته‌اند کنعان. نوح به او دستور داد تا در سفینه نشیند آنگاه که تنور از ناحیهٔ کوفه جوشش کرد و بعضی می‌گویند در سرزمین هند بودند و آن نشانه‌ای بود برای غرق، و چنین کرد و خداوند ستمکاران را غرق کرد. ضحاك گوید هرچه از فرزندان غرق شدند به‌گناه پدرانشان بوده و چنین نیست چرا که این به‌مانند پرنده است... از جانوران[1] دیگران که غرق شدند بر اثر گناهشان نبود بلکه اجلشان فرا رسیده بود. و بعضی گفته‌اند که خداوند ارواح جانوران را و کودکان را قبل از طوفان قبض کرد و کافران را به عقوبت غرق کرد. بعضی دیگر گفته‌اند مدت پانزده سال رحم زنان ایشان را سترون کرد تا نزاید که عذاب جز بر کسانی که سزاوار آن بودند فرود نیاید. کار طوفان و آنچه دربارهٔ درازیِ عمر نوح و عمر دیگر معمّرین گفته‌اند و نیز آنچه دربارهٔ قامت آدم و قامتهای عاد و جز ایشان نقل کرده‌اند و در اخبار آمده است، بسیار سخت و دشوار نموده شده به‌حدی که قومی از ریشه آن را منکر شده‌اند و قومی به تأویل نادرست آن پرداخته‌اند، ولی مؤمنی که تصدیق می‌کند که این اجسام از هیچ ابداع شده‌اند، وقتی که این‌چنین خبری را از گوینده‌ای راستگوی بشنود حمل بر امکان و جواز می‌کند و با یافتن نظایر آن، آن را تقویت می‌کند با اینکه کتاب خداوند بهترین گواه آن است و اجماع همه امتها استوارترین سندی است. وقوع طوفان، از نظرگاهِ خرد ممتنع نیست، همچنین ماندن مردم در کشتی و هلاك یك‌نسل و آغاز نسلی دیگر. همچنین امتدادِ زندگی

۱) عبارت متن ناقص است و در حاشیهٔ نسخهٔ خطی نوشته‌اند: کذا فی‌الاصل.

بعضی از مردم اگرچه بیرون از عادت و طبیعت معهود می‌نماید. ستاره‌شناسان گویند طوفانی که به‌روزگار نوح اتفاق افتاده است در قران اعظم بوده است و ستارگان در دقیقه‌ای از بُرجِ حوت جمع شده بودند و این عدد متناسب است با سال قرانی و سال هزاری. و منجمانَ اقرار کرده‌اند به طوفان اگرچه سبب آن را ازسوی بندگان یادآور نشده‌اند. از ارسطاطالیس و افلاطن حکایت شده است که طوفان بارها روی داده و بعضی یك‌روز یا دو روز و بیشتر ادامه یافته است. بعضی از مردم معتقدند که طوفان بر سراسر زمین نبوده است و به جان خودم که در کتاب ما چنین نیست، فقط روایت شده که چندروز سراسر زمین را آب گرفت و داوریِ مرد خردمند این است که هنگام گفتگو با مخالفان این خبر را از جنسِ نصِّ کتاب و خبر معروف قرار ندهد و او را نیازی به برساختنِ دلیلها نیست، چرا که خداوند او را از این‌باب، به‌خاطر روایتی که نقل شده، کفایتَ فرموده و گرفتاری آن را از دوش وی برداشته است.

اگر طوفان سراسرِ زمین را فرا گرفته باشد و آب زمین با آب آسمان، چنان‌که روایت کرده‌اند، برخورد کَرده باشد، ممکن است و از قدرت خداوند به‌دور نیست و اگر آب، یك‌ناحیه را فرا گرفته و ویران کرده باشد، همچنین. و خدای داناتر است. ما بدانچه که صحیح است ایمان داریم و آن را برطبق گفتهٔ خداوند: «و فرو فرستادیم بر ایشان طوفان و ملخ و کنه و غوکان را» (۷: ۱۳۰)، درست و استوار می‌شماریم. اجماع کرده‌اند بر اینکه تمام زمین را فرانگرفته است، حال اگر پرسنده‌ای بپرسد که چگونه در نزد خرد رواست که قومی را بر سر گناهی کوچك هلاك کنند، در پاسخ او گوییم که جواز عقل است. بلکه واجب است هلاك هر فاسدکننده‌ای و هر فاسدی. و ما از ابن‌عباس روایت شدیم که گفت: خداوند هیچ قومی را به شرك هلاك نکرد تا هنگامی که به ظلم نپرداختند. چنان‌که خداوند فرموده است: «خداوند مردم هیچ دهی را به‌ستم هلاك نمی‌کند با اینکه اهل آنجا اصلاح‌کنندگان باشند[1].» حال اگر روا باشد که ایشان به تأثیر ستارگان ـ بنا بر رأی قومی که چنین عقیده‌ای دارند ـ غرق شده باشند، چرا روا نباشد که به استحقاق اعمالشان غرق و گرفتار شده باشند.

اما مدت عمر نوح، مورداختلاف است. به‌گفتهٔ خداوند: «و در میان ایشان هزار سال و پنجاه سال کم درنگ کرد» (۲۹: ۱۳). و مسلم است که وی پس از طوفان مدتی زندگی کرده است. وهب بر آن است که نوح در پنجاه سالگی مبعوث شده است و پس از طوفان سیصد و پنجاه سال زیسته. ابن‌اسحاق از اهل تورات روایت کرده است

۱) شبیه بعضی آیات است ولی عیناً آیهٔ قرآن نیست.

که ایشان معتقدند وی در چهارصد و شصت سالگی مبعوث شد و پس از غرق هفتادسال زیست. بسیاری از آنها که معتقد به طبیعت هستند جایز می‌دانند که در روزگار گذشته عمر مردمان درازتر و جسم ایشان بزرگتر از روزگار ما باشد و ایشان برآنند که تا حکم غالب از آنِ ستارهٔ زحل باشد، عمرها درازتر و قامتها بلندتر است و هنگامی که به ستارهٔ مشتری رسید به کاهش می‌رسد، چرا که مشتری فروتر از آن است و همچنین این عمل ادامه دارد تا به روزگار ما برسد و ایشان جایز می‌دانند که عمر مردمان از این هم که امروز هست کوتاهتر شود و آن هنگامی است که به‌گفتهٔ ایشان حکم از آنِ ماه باشد و دیگر بار به گونهٔ نخستین بازمی‌گردد. پس صحیح است که به کوتاهترین و ناقصترین وضع برسد و اگر هم این سخن درست باشد خداوند فاعل آن است از رهگذر این اسباب که آنها را مؤثر قرار داده است. اگر کسی به چنین‌چیزی آرامش یابد پس به آنچه در کتابهای خداوند آمده و پیامبران گفته‌اند و قرون و امتها شاهد آن بوده‌اند، آرامش و سکون یافتن سزاوارتر است. با این‌همه هیچ امتناعی ندارد که نوعی از انواع یك‌جنس نسبت به چیزی که از خصایص آن‌جنس است اختصاصی داشته باشد و مردم از شناخت علت آن ناتوان باشند، مانند خواص معدود و معهودی که علت آنها پنهان است و هیچ‌کس از راز آن آگاهی ندارد.

آیا فلاسفه در دعویهای استدلال‌نمای (فُشاراتِ) خود نمی‌گویند که فلك زنده‌ای است گویا، گوشت است و خون، پس چرا بقا درمورد او روا باشد و درمورد هم‌حُکمان او روا نباشد؟ آیا ارکان (عناصر) چیزهای متضادی نیستند؟ و با همه اختلاف و تضادشان آیا باقی نیستند؟ آیا انسان چیزی است جز اخلاط چهارگانه؟

با این‌همه اینان همداستان‌اند بر اینکه به‌موجب طبیعت، برطبق عللی که یاد کرده‌اند، جایز نیست که بر صدوبیست سال یك‌ساعت هم افزوده شود و ما خود دیده‌ایم و دیگران نیز دیده‌اند چیزی که خلاف آن را ثابت می‌کند، حال اگر افزونیی اندك، نسبت به آنچه در طبیعت هست، روا باشد چرا افزونی بسیار جایز نباشد؟ با اینکه مسلمانان از این گونه دلایل ـ با بودنِ اخبار خداوند و پیامبرش و آگاهی ایشان از قصور دانش خویش نسبت به‌رازهای کارِ خداوند در‌آفرینش و چیرگی قدرتِ او بر ایشان ـ بی‌نیازند و آنچه دربارهٔ عمرها گفتیم دربارهٔ قامتها و امتها نیز هست، آنچه دربارهٔ اندازهٔ درازتری و کوتاهتری گفته شده است، جایز می‌نماید که حکم کنیم به طولانیتر از آن‌حدی که توهّم می‌شود، تا برسد به اندازه‌ای که در داستان آدم آمده است. صحیح این است که چنان قامتی مانند نخل دراز قامت است و چه‌بسیار نخلها که از اندازهٔ بالای یك مرد کوتاهتر است و هرگاه بر آن افزوده شود درازتر می‌نماید و آنچه به‌اندازهٔ شصت‌ذراع نقل شده است ممکن است

که تفسیری ازجانب راوی باشد، و خدای داناتر است. ازجمله دلایلی که این امر را جایز می‌نماید، کم‌وکاستی است که در بعضی انواع و اشخاص و صورتها وجود دارد، مثل یك ماهی نسبت به ماهی دیگر که مقدارشان متفاوت است، با اینکه هردو، نوع یك‌جنس‌اند. بعضی گمان کرده‌اند که منظور از سفینهٔ نوح دین اوست و اینکه هزار و پنجاه سال کم در میان قومش زیسته، منظور مدت شریعت اوست و دلیل آورده‌اند که پیغمبر فرموده است: داستانِ اهل‌بیتِ من داستانِ سفینهٔ نوح است، هرکه در آن نشیند نجات یابد و هرکه از آن سر باز زند هلاك شود. چنین کسی تمام آنچه را که از قصهٔ نوح در قرآن آمده است باید برخلاف ظاهر تأویل کند، مانند این آیه: «پس گشودیم درهای آسمان را به آبی سخت ریزنده و روان کردیم از زمین چشمه‌ها و آب برای کاری که مقرر شده بود به‌هم پیوست و اورا به چیزی که تخته‌ها و میخها داشت برداشتیم» (۵۴:۱۱) و مانند این آیه: «ای فرزند! با ما به کشتی درنشین و با کافران مباش و گفت به کوهی پناه خواهم برد» (۱۱: ۴۵)، تا آنجا که گوید: «وموج میان ایشان حایل آمد و او از غرق شدگان گردید» (۱۱:۴۵).

اگر روا باشد که ما کشتی را به دین تأویل کنیم، روا خواهد بود که قصر و ریسمان و نبردافزار و ستوران و مال و خوراك را نیز به دین تأویل کنیم، چرا که در اینها نیز نجاتی ظاهری وجود دارد، همان‌گونه که در سفینه هست. با اینکه این‌دسته از مردم کمتر به کتاب ایمان دارند و این از دساتین زنادقه است که دین را بازیچه قرار داده‌اند و به تلبیس آن را می‌گردانند. از بعضی از مردم شنیدم که می‌گفت: مقصود از اینکه وی هزارسال در میان ایشان درنگ کرد، این است که اگر هم چنین زمانی درنگ می‌کرد بازهم طوفان ایشان را فرا می‌گرفت، چرا که ایشان ایمان نداشتند و این را نظیر این گفتهٔ خداوند دانسته است که «یکیشان دوست می‌دارد که هزار سال زندگی کند و عمر هزارساله او را از عذاب به‌دور نمی‌دارد» (۲:۹۶).

گویند اینکه از هزار سال پنجاه‌سال کم دارد به‌علت این است که وی در سر پنجاه سالگی مبعوث شده است و در زبان عرب دیده نشده است که حروف شرط مضمر (پنهان) آورده شوند و فعلشان ظاهر باشد. در خبر آمده است که نوح این نفرین رانکرد که «پروردگارا! بر زمین از کافران هیچ‌کس را مگذار» (۷۱: ۲۷)، مگر آنگاه کـه خداوند به او وحی کرد که از قوم تو جز همانها که تاکنون ایمان آورده‌اند هیچ کس دیگر ایمان نخواهد آورد. تواریخ ایرانیان نشان می‌دهد که پادشاه در زمان نوح، جمشاد برادرِ طهمورث یا خود طهمورث بوده است، به‌دلیل اینکه بعضی از اخبار نوح با او یکی است، و خدای داناتر است. وهب بر آن است که نوح روز عاشورا از سفینه بیرون رفت و قریه‌ای در قردا ساخت و آن را ثمانین نام نهاد و اصحاب این فن در این داستان استشهاد

کرده‌اند به اشعار قدما ازجمله شعر امیة بن ابی‌الصلت:

هیچ گاه بخشایشِ خداوند از انسان دور نیست / اگرچه هفتاد وادی به زیر زمین باشد / همچون رحمت خداوند بر نوح روزی که سفینه‌اش بـه آب اندر نشست / با همراهانش که هشتاد تن بودند / و چون خداوند خواست که تنور زمین برجوشد / برجوشید و آب بر روی زمین گردان شد[1].

و این تأیید می‌کند که آنها هشتادنفر بوده‌اند و هم باز گفتهٔ او:

یاری‌دهندهٔ نیکوکار از سفینهٔ نوح / روزی که لبنان تا آخرین‌کس نابود شدند / تنورش برجوشید و آب برآمد / و روی کوهها، تا چکادها را فرا گرفت / به آن‌بنده گفته شد که گردش کن و او گردش کرد / به‌خدا سوگند که سیر و گردش او بر هراس بود / پس گفته شد که فرود آی که سفینه تو را / بر قلهٔ کوهی بلند که لنگرگاهی است بازآورد.

و باز سخن او:

و از پسِ هفت‌روز کبوتر را روانه کردند / و بی هیچ هراسی از مهلکه‌ها گذر کرد / در جستجوی اینکه در زمین چشمه‌ای بیابد / و خیزابهای طوفان او را به دوردست برد و از نظرها دور کرد / کبوتر از پس چندین تک‌وپوی / شاخه‌ای بریده آورد که گل‌ولای بر آن بود / و چون آن نشانه‌ها را دریافتند، برای کبوتر / طوقی ساختند به گونهٔ گردن‌بند / طوقی که چون بمیرد به‌میراث به فرزندانش می‌رسد / و اگر کشته شود از او گرفته نمی‌شود. / و خداوند نوح را پاداشی نیک داد / پاداشی که دروغ در آن راه نداشت / بدینگونه که سفینه‌اش را حمل کرد و به‌کرانه برد / در آن‌روز که مرگ ایشان فرا رسیده بود / و در آن کشتی از تخمهٔ او بودند عیالان / که ایشان را نه گرسنگی بود و نه تشنگی / آنگاه که ایشان برهنگان بودند و بی‌جامه / و آنگاه که صخره‌های سخت بر ایشان نرم می‌نمود / شبی که طوفان به‌جریان افتاد / و آب جوشش کرد و هیچ سدّی نداشت / بر امواجی سبز و راه‌راه / آن‌سان که گویی کوه ازجای برکنده شده بود / و هرچیز برخاسته بود و سخن می‌گفت / و زاغ امانتِ خروس را خیانت کرد[2].

۱) در تصحیح این بیت از ضبط *الاکلیل* استفاده شده و ترجمه نیز بر همان اصل است. برای بقیهٔ ابیات به‌*الاکلیل*، تألیف محمدبن حسن‌بن احمدبن یعقوب همدانی (به‌سال ۳۵۰ هجری)، چاپ قاهره، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۵۰ مراجعه شود.

←

* سرگذشت آنها که پس از نوح بودند تا روزگار عاد

در ترجمهٔ تورات خواندم که پس از گذشت پانصدسال از عمر نوح، سام و حام و یافث از او زاده شدند، اما آن که مخالف امر او بود یام بود و مردم از فرزندان سه‌گانـهٔ او هستند. عمر بن‌خطاب از کعب‌الاحبار پرسید که نسل، نسلِ کدام‌یك از فرزندان آدم است؟ و او پاسخ داد که از نسل هیچ‌کدام. از آنها کسی باقی نمانده. آن که کشته شد که رفت و آن که کشنده بود نسلش در طوفان هلاك شد و مردم از نژاد نوح‌اند و نوح از فرزندان شیث بن‌آدم است[1]. حام در جنوب ساکن شد که سودان (سیاهان) از نژاد اویند. یافث در شمال ساکن شد که نژاد گندمگون از تخمهٔ اویند و سام در میانهٔ زمین سکونت گزید و عرب و فارس از نژاد اویند. ابن‌اسحاق از اهل تورات روایت کرده است که یافث بن‌نوح با اریسیمه دختر مرازیل بن الدرمسیل بن اخنوخ بن قین بن آدم ازدواج کرد و هفت پسر و یك دختر از او زاد: جومر، مارح، وایل، حوار، توبل، هوشل، ترس و سبکه دختر یافث. و از ایشان‌اند ترك و خزر و صقالبه و برجان و اشبان و یأجوج و مأجوج که به سی‌وشش زبان سخن می‌گویند. حام بن‌نوح با بحلب دختر یارب بن الدرمسیل بن محویل بن اخنوخ بن قین بن آدم ازدواج کرد و از او سه‌تن زاده شدند: کوش و فوط و کنعان. از کوش حبشیان و اهل سند و هند زاده شدند و از کنعان سودان (سیاهان) و نوبه، فزان، زنگیان، زغل و زغاوه و بربرها زاده شدند. از فوط، قبطیان زاده شدند و در میان ایشان به هفده زبان سخن گفته می‌شود. سام بن‌نوح با صلیب دختر مثوایل بن محویل بن اخنوخ بن قین بن آدم ازدواج کرد و پنج‌تن زاده شد: ارفخشذ، اشور، لاوذ، ارم، عویلم، و در میان ایشان به نوزده زبان سخن گفته می‌شود. همه شاخه‌های مختلف ایرانیان و گرگان و طبرستان و طسم و جدیس و عملاق و امیم از نژاد لاوذ است. اما عملاق، او پدر عمالقه است که جباران و سرکشان سرزمین شام از نژاد اویند و به‌نام کنعانیان خوانده می‌شوند. و از ایشان‌اند فراعنهٔ مصر تا فرعون زمان یوسف و موسی و از ایشان‌اند پادشاهان فارس و خراسان و بزرگان مشرق و از ایشان‌اند امتی که در عمان بودند و به‌نام

←

۲) در ضبط این شعر اختلافات بسیاری میان متن ما و کتاب *الاکلیل* بود که چون ضبط *الاکلیل* درست‌تر و مفهوم‌تر بود در ترجمه از آن استفاده شد. این قطعه در آنجا ۱۵ بیت بود که سه بیت زاید بر متن ترجمه نشد. رك: *الاکلیل*، ج ۱، ص ۴۸.

۱) رك: *المعارف*، ص ۲۵.

جاسم خوانده می‌شوند و در حجاز بنو هیف و بنومطر و بنوالازرق از این نژادند و در نجد بدیل و راحل و غفار از ایشان‌اند. گویند عملاق بن لاوذ بن سام بن نوح در اطراف حرم و مصر و شام سکونت داشته است، طسم و جدیس در اطراف یمامه و آنچه پس از یمامه است، و فرزندانِ ارم‌بن سام‌بن نوح در احقاف تا عالج و یبرین و حجر ـ میان حجاز و شام ـ سکونت داشته‌اند.

ابن اسحاق گوید از ارم بن سام بن نوح سه‌تن زاده شدند: عوص، غاثر و حویل. از عوص، عاد و عبیل زاده شدند. و از غاثر، ثمود، جاسم، طسم و جدیس زاده شدند. اما عاد و ثمود در قرآن از هلاك شدن ایشان یاد شده است. جدیس افزونی و پرورش یافتند و سرکردهٔ ایشان مردی بود به‌نام اسود بن غفار و پادشاه ایشان در آن‌هنگام مردی بود از طسم به‌نام عملیق و او قبل از شوهر با هر عروسی هماغوش می‌شد تا آنگاه که غفیره دختر غفار ازدواج کرد. عملیق خواست تا با وی هماغوش شود و آن‌زن، برادرش اسود بن غفار را به شیون و فریاد آواز داد و برهنه بیرون جست و می‌گفت:

هیچ کس خوارتر از جدیس نیست / آیا با عروس بدین گونه رفتار می‌شود؟

فریاد او جدیس را خشمگین کرد[1] و ایشان را شورانید و آنان به‌همراهی اسود بن غفار خروج کردند و بر طسم تاخت آوردند و ایشان را با پادشاهشان کشتند مگر یك‌تن را که با نیرنگی گریخت و نزد ذوغسان بن تبع حمیری ـ که پادشاه یمن بود ـ رفت و از او یاری خواست و ذوغسان بن تبع لشکری را به خونخواهی طسم به‌سوی جدیس فرستاد. در میان جدیس دخترکی کبودچشم بود (زرقاء) که یمامه نام داشت و یمامه از نام او گرفته شده است. او کاهنه‌ای بود که از فاصلهٔ یك‌روز راه، سواری را می‌دید. بعضی گفته‌اند از فاصلهٔ سه‌روز راه. سپاهیان دشمن ترسیدند که یمامه ایشان را ببیند و مردم را آگاه کند، از این روی درختها را کندند و هر مردی درختی را در برابر خویش قرار داد و در پشت آن‌درخت راه می‌رفت و خود را بدین‌گونه از یمامه می‌پوشانید. یمامه نگاه کرد، درختان را دید. فریاد زد: ای نژادِ جدیس! درختها به‌سوی شما می‌آیند یا ستوران؟ گفتند: چیست؟ گفت: مردی می‌بینم که شانه‌ای در دست دارد و آن را می‌خورد یا نعلی بر نعل می‌نهد. ایشان او را تکذیب کردند، سواران در صبحدم بدانجا رسیدند و ایشان را کشتند و آواره و تبعید کردند و ماجرای طسم و جدیس پایان یافت و اعشی در این باره گوید:

گفت: شگفتا چه می‌بینم؟ / مردی است که در دستش شانه‌ای است / یا نه،

۱) این جمله در متن چاپ هوار و نسخهٔ عکسی به‌طرزی نوشته شده که مصراع سوم شعر به‌شمار می‌رود، ولی با عبارت متن مناسبتر می‌نماید.

مردی که کفشی را وصله می‌کند، آیا کدامین است؟ / اما آن‌قوم او را بدانچه می‌گفت تکذیب کردند و در شبگیر / غسان مرگ و نیستی را به‌سوی ایشان می‌برد. / پس اهل «جوّ» را از جایگاههای خویش فرود آوردند / و آن بنیاد برافراشته را فرو ریختند و با زمین یکسان کردند[1].

گویند قبیلهٔ وبار بن‌امیم رفتند و در زمین وبار در رَمْل عالج سکونت گزیدند و هلاك شدند. اما ابن‌اسحاق بر آن است که بنی‌امیم بن لاوذ بن‌سام بن‌نوح در وبار سکونت گزیدند و افزونی یافتند و عصیان کردند و از خداوند عذابی بدیشان رسید و هلاك شدند و بازمانده‌ای از ایشان باقی ماند که به‌نام نسناس خوانده می‌شوند و هر مردی از ایشان از یك‌طرف یك‌دست و یك‌پای دارد و ایشان به‌مانند آهوان می‌جهند. و وبار سرزمینی است که هیچ انسانی از آن نمی‌گذرد، چرا که آنجا گامخوارِ پریان است و آنجا در گمان بعضی پرنخل‌ترین و پردرخت‌ترین بخش زمین خداست. گویند مردی در جاهلیت در عکاظ، بر شتری مثل گوسفند سوار بود و می‌گفت:

کیست که شصت دوشیزهٔ نابالغ را / به من بدهد تا پیشکش وبار کنم؟

سپس شتر خویش را راند و مانند برق‌درخشید و دور شد. و اعشی بنی‌قیس دربارهٔ او گوید، و خدای داناتر است:

آیا ارم و عاد را ندیدی که چگونه روزان و شبان ایشان را نابود کردند / ایشان رفتند و نابود شدند و دربی ایشان قدار نیز ازمیان رفت / و پیش از ایشان مرگ، طسم را غافلگیر کرده بود / و گریز و پرهیز ایشان را از مرگ نجات نبخشید / و بر قبیلهٔ جدیس روزی سخت فراز آمد / و مردمانِ «جوّ» را نیز مرگ درربود و زندگیشان را / نابود کرد تا ازمیان رفتند / وبار نیز روزگاری از آبادی و زندگانی / برخوردار بودند و سرانجام هلاك شدند[2].

گویند ایرانیان و عرب و روم و یمنیان و نزاریان، همه از نژاد سام بن نوح‌اند اما ایرانیان رشتهٔ نژاد و نسبِ خود را حفظ نکرده‌اند مگر آن‌مقدار که از پادشاهان این‌سوی و آن‌سوی پراکنده یاد شده است. اما اعراب، ایشان نژاد خود را به قحطان بن‌عابر می‌رسانند که از فوط، جرهم و جدیل زاده شدند، جدیل منقرض شدند اما جرهم به مکه آمدند و با اسماعیل بن ابراهیم از راه مصاهَرَت خویشاوندی یافتند.

۱) رك: *دیوان‌الاعشی*، ص ۱۰۳.

۲) شعری که در متن آمده پریشان و مغلوط بود و افتادگی داشت که از روی دیوان اعشی تصحیح شد و ترجمه براساس دیوان اعشی است. رك: *دیوان‌الاعشی*، ص ۲ـ۲۸۱.

* داستانِ عادِ نخستین و ایشان ده قبیله بوده‌اند

عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح و ایشان باستانی (قدما) بودند با پیکرهایی ستبر و درشت و سخت نیرومند که در ریگستان میان عمان تا حضرموت فرود آمدند و آن‌سرزمین، در آن‌روزگار حاصلخیزترین سرزمینهای خداوند بود و پرچراگاه‌ترین آنها. هنگامی که خداوند بر ایشان خشم گرفت آن را به‌گونهٔ دشتهای سوزان و ریگزارهای خشك درآورد و این بدان‌سبب بود که ایشان بتهایی نصب کرده بودند و آنها را می‌پرستیدند. از نام آن بتهاست: صمود، صدا، دهنا. و ایشان علاوه بر بت‌پرستی به ستمکاری درحق مردم پرداختند و خداوند هود را بر ایشان مبعوث گردانید و او مردی بود که ازنظر نژاد از همه میانین‌تر بود، و ازنظر پایگاه از همه بالاتر بود. وهب گوید هود مردی بازرگان بود با چهره‌ای زیبا که از همه آفریدگان خدا به آدم شباهت بیشتری داشت و او هود بن عبدالله بن رباح بن حاور بن عاد بن عوص بن ارم بود. هود ایشان را به پرستش خداوند یگانه فرا خواند تا از ستمکاری دست بدارند و در قرآن، خداوند، یادآوری او را درمورد ایشان و رجوع ایشان را بدو یاد کرده است. هنگامی که ایشان در ایمان و پاسخ گفتن به او کندی کردند و بر خداوند عصیان کردند، آسمان دیگر نبارید و خشکسال ایشان را به سختی واداشت، نمایندگانی به حرم فرستادند و باران خواستند. در میان این دسته فرستادگان لقمن بن عاد و لقیم بن هزال و همچنین قیل بن عثر و مرثد بن سعد ـ که او مسلمان بود و ایمان خویش را نهان می‌داشت ـ بودند و مردم در آن روزگار، هرگاه بلایی یا دشواریی بر ایشان فرود می‌آمد، برای دعا به‌حرم روی می‌آوردند. آن دستهٔ فرستادگان روانه شدند تا به‌نزد خالوی خویش معاویة ابن‌بکر رسیدند و نزد او اقامت کردند و شراب می‌خوردند و دو جراده (الجرادتان) که دو خنیناگر بودند، برای وی آواز می‌خواندند. سپس معاویة ابن‌بکر شعری آماده کرد و به‌دو جراده سپرد تا آن‌را برای ایشان به‌آواز بخوانند و چنین بود:

ای قیل! برخیز و زمزمه کن[1] / شاید خداوند از ابر، باران فرو ریزد / و سرزمین عاد را که دیگر سخنی نمی‌گویند سیراب کند / زنان ایشان زنانی نیك بودند / و اینك شیر پستانهاشان خشکید / جانوران وحشی آشکارا بدیشان حمله‌ور می‌شوند / و از تیر هیچ‌یك از عادیان هراسی ندارند / و شمایان، در اینجا، با آنچه خواستارید / شب و روزتان به‌دلخواه.

۱) رك: *طبری*، چاپ قاهره، ج ۱، ص۱۵۳.

هنگامی که آن خنیاگران این شعر را خواندند ایشان یکدیگر را به درنگ خود ملامت کردند و به باران‌خواهی (استسقاء) بیرون شدند. آنگاه سه ابر سپید و سیاه و سرخ نمودار شد. سپس از میان ابر آواز داده شد که ای قیل! یکی را برای خویش و قوم خود برگزین! و او ابر سیاه را برگزید چرا که پرباران‌تر می‌نمود. آنگاه ندا رسید که خاکستری برگزیدی که از عادیان (قوم عاد) هیچ‌کس را باقی نخواهد گذاشت مگر بنو لوذیه را که ایشان بنولقیم بن‌هزال بودند و با خالوهای خویش در مکه سکونت گزیده بودند و ایشان عاد دیگر (اخری) هستند که در خبر آمده است. این گونه کارها در روزگار پیامبران جایز است با اینکه چیزی از آن در قرآن نیامده است، اگر این خبر راست باشد آواز از میان ابر به‌معنی اثری است که از باران در آن دیده شده است وبس. و خداوند آن ابر سیاه را راند «و چون دیدند به‌سوی وادیهاشان روی آورد گفتند این ابری است که خواهد بارید» (۴۶:۲۳) و خدای یا پیامبر ایشان به‌آنان گفت: «نه، بلکه این چیزی است که خواستار آن بودید بادی که عذابی دردناك در آن است» (۴۶: ۲۳) و آن گروه فرستادگان نزد معاویة بن‌بکر بازگشتند و سواری از سه‌روز راه نزد ایشان رسید، ماجرای عاد را برای ایشان بازگو کرد. گویند لقمان بن‌عاد و مرثد بن‌سعد در دنبال ایشان مانده بودند و بعد از دستهٔ فرستادگان بدانجا رسیدند و بدیشان گفته شد که شما به آرزوتان رسیده‌اید، هرچه می‌خواهید برای خود انتخاب کنید جز اینکه به جاودانگی و همیشگی شما را راهی نیست. مرثد گفت: خدایا مرا نیکی و راستی بخش. و خداوند آنچه خواسته بود بدو داد. لقمان گفت: خدایا مرا عمری بخش. بدو گفته شد که جایِ پایِ آهوان را در کوهی که راهش دشوار باشد و جز باران را به آن راه نباشد برگزین[1] یا هفت کرکس برگزین تا هرگاه یکی از آنها بمیرد کرکسی دیگر با تو باشد و او کرکسها را برگزید و جوجهٔ کرکسان را با خود می‌داشت و هرگاه یکی می‌مرد دیگری را می‌گرفت تا آنکه هفتمی ماند. پسر برادری داشت به وی گفت: ای عم! از عمر تو جز همین باقی نمانده است. گفت: ای فرزند برادرم! این لُبَد است. و لُبَد به زبان ایشان به‌معنی «دهر» است و بر آنند که کرکسان پانصدسال می‌زیند. در خبر و در کتاب معمرین در سرگذشت لقمان نیز چنین آمده است و داستان او بسیار است. کار او در عرب چندان شهرت دارد که همه بر آن همداستان‌اند و در وصایا و خطبه‌ها و اشعار آن را یاد می‌کنند. اگر این خبر راست باشد احتمال می‌رود که تأویل آن چنین باشد که چنین آرزویی داشته است و بر دلش گذشته و بدین‌گونه آن را بیان کرده است. یا در خواب چنین دیده است، یا نشانه‌ای و علامتی

۱) شاید متن افتادگی داشته باشد. رك: *المعارف*، ابن قتیبه، ص ۶۲۶.

دیده است که او را بر این موضوع آگاهی داده است و آن را به‌کار بسته و به آرزوی خویش رسیده است، و این‌کار بر اثر اتفاق و بخت، بسیار روی دهد و هیچ بعید نیست که یك انسان صد سال زندگی کند. چه‌کسی در مورد کرکس بر عمری، که نه‌کم می‌شود و نه زیادت، حکم کرده است؟ در این‌باره است که اعشی از قبیلهٔ بنی‌قیس بن‌ثعلبه گفته است:

تویی آن‌کس که قیل را با جامش سرگرم کردی / و لقمان را گزینش عمر اختیار بخشیدی / و بدو گفتی چندان از زندگی بهره دار که در پی آهوان و بزها روی / به کوهی که در شب باران سربلند باشد / یا هفت کرکس برگزین / تا هرگاه یکی درگذرد با دیگری همنشین باشی / و او گفت من کرکسان را برمی‌گزینم / و چنین پنداشت که وی جاودانه است / و جانها تا روزگاران باقی می‌مانند؟ / و لقمان به آخرین کرکس، آنگاه که پرهایش ریخته بود، گفت: بی‌آنکه بدانی / هلاك شدی و فرزندان عاد را هلاك کردی / و او همچون جوجه‌ای شده بود / که درازترین پرهایش به‌گونهٔ کوتاه‌ترین پرها درآمده بود و ریخته بود[1].

و هم دربارهٔ او گوید:

آیا ندیدی ارم و عاد را / که شب و روز ایشان را نابود کرد / ازمیان رفتند همان‌گونه که پیشینیانشان / و قدار نیز دربی ایشان ازمیان رفت / همچون سوگندی که ابورباح یاد کرد / و خدای بزرگش آن‌سوگند را می‌شنید / همانا لقیم و قیل و لقمان / آنگاه که رفتند / هیچ‌کس را پس از خویش به‌جای ننهادند / و نزار پس از ایشان جانشین آنان گردید[2].

و در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که هود چهارصد سال زیسته است. وهب بر آنست که چون عاد هلاك شدند هود در مکه جای گزید تا درگذشت. و ابن‌اسحاق از علی روایت کرده است که قبر هود در حضرموت است که در زیر پُشته‌ای از ریگهای سرخ و بر روی سرش درختی است که یا سدر از آن می‌چکد یا سلم. من از بسیاری از جهانگردان شنیده‌ام که از محل گور او خبر می‌دادند. هلاك عاد و ثمود در آن روزگار به‌سرزمین حجر و قرح بوده است و آن وادی‌القریٰ است و میان هود و ثمود صدسال فاصله بوده است.

۱) در دیوان اعشی این شعر را نیافتم.

۲) از روی *دیوان الاعشی*، ص ۲۸۳، تصحیح شد.

★ داستانِ عادِ اُخری (دیگر)

ابن‌اسحاق از عادِ نخستین و عادِ دیگر (اخری) یاد کرده است و از سخنان ایشان چیزی نیاورده است. تنها به یادکردِ جنگی که میان ایشان بوده است و سپس به آشتی گراییده پرداخته است. وی گوید از سرگذشت ایشان یکی اینکه سالم بن‌هذیمة از بنوهذیمة بن‌لقیم، لقمان بن‌عاد را که یکی از افراد بنی‌عمرو بن‌لقیم بود دشنام داد و آشوبی در میان ایشان برخاست و آنان «درم طسمی» را به داوری برگزیدند و او میان ایشان آشتی داد. حسن گوید عاد نخستین قوم هود بودند و عاد دیگر (اخری) قوم لقمانِ جبّار. گویند که عاد نخستین، هنگامی که طوفان وزیدن گرفت دسته‌ای از ایشان برخاستند و عیال خود را در شکافی از شکافهای کوه بردند و بر در شکاف کوه صف بستند تا وزیدن باد را از ایشان بازدارند و هنگامی که وزیدن باد بر ایشان سخت شد، زمین را با شمشیرهاشان حفر کردند و تا نیمه به میان آن گودالها رفتند و ایشان قامتهای بلند و پیکرهای ستبر داشتند، چنان‌که خدای‌تعالی فرموده است: «آیا ندیدی که پروردگارت با قوم عاد چه کرد و با آن بنای ستون‌دار که مانند آن در هیچ شهری ساخته نشده بود» (۸۹: ۵، ۶ و ۷). درازی قامت هر کدام از ایشان دوازده ذراع بوده و در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که شصت ذراع بود. و خدای داناتر است. پس آنگاه طوفان ایشان را برکند چنان‌که خداوند فرموده: «و طوفان مردمان را از جای می‌افکند، آن‌سان که گویی تنهٔ نخلها از ریشه برآمده بود» (۵۴: ۱۹ و ۲۰).

★ داستانِ ثمود

ایشان قبیلهٔ ثمود بن عابر بن ارم بن سام بن نوح‌اند. ابن‌اسحاق گوید هنگامی که قوم عاد هلاك شدند، ثمود بعد از ایشان به آبادانی و عمران پرداختند و بسیار شدند و افزونی یافتند و پراکنده گشتند و منازل ایشان میان مدینه و شام بود. در میان صخره‌ها برای خود خانه تراشیده بودند، چرا که زندگانیهای درازی داشتند. آنگاه بر خداوند عصیان کردند و جز او را پرستیدند و بر یکدیگر چیره شدند و ستمکاری کردند. آنگاه خداوند صالح را بر ایشان مبعوث کرد و او ازنظر نسب میانین‌تر از همه بود و ازنظر مقام بالاترین ایشان. وهب بر آن است که وی صالح بن عبید بن عامر بن سام بن نوح بوده است و او مردی بود سرخ‌گونه و مایل به سفیدی. گویند برای عیدی بیرون شدند و صالح همراه ایشان بود و بزرگ قوم ثمود ـ جندع بن عمرو ـ بدو گفت: اگر از این صخره

شتری که پشم داشته باشد و ده‌ماهه آبستن باشد برای ما بیرون بیاوری به تو ایمان خواهیم آورد و از تو پیروی خواهیم کرد. آنگاه به کوه نگریستند که حالتی همچون حالت حرکت جنین در شکم شتر را داشت و سپس شکست برداشت و شکافته شد و شتری بیرون آورد، همان‌گونه که خواسته بودند میان دو پهلوی او چندان بود که جز خدا نمی‌دانست. آنگاه جندع و کسانی که همراه او بودند ایمان آوردند و آن‌شتر به هرسوی می‌رفت و از درختها می‌چرید و شیر می‌داد و بچه می‌زاد و هرچه می‌خواستند از شیر آن می‌دوشیدند. دو زن از اشراف ثمود بودند که چارپایان و اموال بسیار داشتند، یکی عنیزه بود دختر غنم و دیگری صدوف دختر محیا و ایشان از آب آشامیدن این شتر زیان دیدند و برای کشتن آن به چاره‌اندیشی پرداختند. آنگاه صدوف مصدع بن بهرج را برای کشتن شتر فرا خواند و خویشتن را به پاداش این کار بر او عرضه داشت و عنیزه قدار بن سالف را بدین‌کار خواند و عنیزه دختران برازنده و زیبایی داشت. بدو گفت: اگر این شتر را بکشی هرکدام از دخترانم را که بخواهی به همسری تو درخواهم آورد. قدار و مصدع رفتند و از نه تن دیگر نیز کمك و یاری خواستند چنان‌که خدای‌تعالی فرموده است: «و در آن شهر نه‌تن بودند که به‌تباهکاری پرداختند و صلاح نمی‌ورزیدند» (۴۸:۲۷). گویند که ایشان به کمین شتر نشستند، هنگامی که به سوی آبشخور می‌رفت قدار با تیر در کمین او بود. تیری زد که بر عضلهٔ ساق شتر فرود آمد و قدار رگ عرقوبش را گشود. آن شتر، شیونی کرد فقط یك‌شیون و بدین‌گونه ایشان را برحذر می‌داشت و می‌نمود که فرزندی در شکم دارد. سپس او را نحر کردند و آن را پاره‌پاره کردند. فرزندی که در شکمش بود گریخت تا رسید به کوهی بلند، بدانجا پناه برد و از قوم صالح آنها که ایمان آورده بودند بدانجا پناه بردند و صالح ایشان را از عذاب کشتن شتر بیم داده بود و گفته بود اگر آزاری به آن برسانند عذاب خواهند دید. بدیشان گفت: شتربچه را دریابید، شاید عذاب از شما به‌تأخیر افتد و ایشان شتافتند و آن شتربچه از کوه بالا رفت و سه بانگ برآورد. و صالح ایشان را آگاهی داد که عذاب را آماده باشید. گفتند: کی خواهد بود؟ گفت: سه‌روز در خانه‌هاتان خواهید بود، و این خبری است راست و درست. و ایشان در بامداد روز «مونس» چهره‌هاشان زرد شد و روز «عروبه» سرخ شد و روز «شیار» چهره‌هاشان سیاه گردید. و آنگاه در بامداد روز «اول» عذاب ایشان را فرا گرفت و آن عذاب بانگی بود همراه طوفان و لرزه‌ای که همگان را هلاك کرد. و عرب را در داستان عاد و ثمود و طسم و جدیس شعرهای بسیاری است، چرا که ایشان از اعراب عادی بوده‌اند و آن اشعار در قصه‌های ایشان آمده است:

و آن زنِ صاحب گوسفند گفت: ای قدارا / ای عزیزِ ثمود! آماده باش و بیم

مدار / مهراس، چرا که هراسیدن عیب است / و پدرت از عیب گرفتن بر او، پرهیز می‌کرد / اگر تو، آن شتر را کشتی و سرزمین ثمود را آسودگی بخشیدی / دباب را به همسری تو درمی‌آورم / و او شمشیر خویش را برکشید برای کشتن آن شتر / و بچهٔ او گریخت و از راههای میان کوه بالا می‌رفت / و در آن‌هنگام که بر زمین افتاد شیونی کرد / و برحذر می‌داشت از اینکه بچه‌اش صدمه ببیند / پس آنگاه تباهکاران بنی‌عدی در پی او روان شدند / و مصدع و برادرش ذاب را آواز دادند / و مرد بخت‌برگشتهٔ بنی‌عُبَید تیری بر او افکند / که در آن‌تیر هیچ پری به‌کار نرفته بود / و صالح آواز داد که پروردگارا! / فرود آور بر ثمود، فردا، عذابی / و به روز سوم، بانگی بود / که سرزمین ثمود را ویرانه و نابود کرد.

و امیة بن ابی‌الصلت گفته است:

چنان چون قوم ثمود که از سرکشی / دین را رها کردند و مادر بچه‌شتر را کشتند. / شتر خداوند را که در زمین چرا می‌کرد / و بر گرد آب گل‌آلود. / و احَیمِر، همچون تیرافکنی استاد / ضربتی فرود آورد و گفت: / راه سر کن / و عرقوب و ساق او را برید / و او در راه خود شکسته می‌رفت / و بچه‌شتر مادرش را دید که از او جدا شده / از پس آن‌همه مهربانی و پرورش / و آن بچه شتر بر صخره‌ای بالا رفت و ایستاد / همچون صاعقه‌ای در آسمان از صخره‌ها بالا می‌رفت / و بانگی برآورد و این بانگ شتربچه، نابودی ایشان بود / و ایشان همه هلاك شدند مگر ذریعه[1] / از کنیزکان ایشان که دامن‌کشان آمد / هفت تن بودند که فرستاده شدند / تا اهل قرح را خبردار کنند که ایشان پراکنده گردیدند / و عذاب را چشیدند، از پس آن سخن / و آبشخورشان به پایان رسید و بخاک سپرده شدند.

در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که صالح سیصد سال و بیست کم زندگی کرد. وهب بر آن است که چون قوم ثمود هلاك شدند صالح بن موسی با قوم خویش احرام بست و به مکه آمدند و در آنجا اقامت گزیدند تا آنگاه‌که مردند. در کتاب تاریخ ملوکِ یمن چنین دیده شده که خدای‌تعالی هود را در میان قوم عاد و صالح را در میان قوم ثمود برانگیخت به روزگار جمشادِ ملك، در سرزمین بابل، و خدای داناتر است.

۱) در حاشیهٔ نسخهٔ عکسی نوشته شده: ذریعه کنیزکی بود که به هنگام فرا رسیدن عذاب در میان ایشان نبود. در ترجمه از ضبطِ *امیةبن ابی‌الصلت، حیاته و شعره* ص ۲۱۷ بهره گرفتم.

* یاد کردِ اختلاف مردم در این داستان

پرسنده‌ای پرسید که چگونه رواست امّتی از امّتها به‌خاطر کشتن شتری ـ که کشتن جنس آن آزاد است ـ ریشه‌کن شوند و چگونه عدالتی خواهد بود که به‌خاطر جنسِ بهیمه، مردمی قصاص شوند و چگونه جایز است تصور بیرون آمدن شتری از میان سنگ، بدان‌گونه که اینان وصف کرده‌اند؟ چگونه ممکن است که چهارپایی آب دو کوه را سد کند تا از آن به‌تنگ آیند یا آب چشمه‌ای را بنوشد و امتی را سیراب کند؟ سپس این‌شخص، منکر این کارها گردید و به تأویل آنها پرداخت. او می‌گفت: احتمال می‌رود که بیرون آمدن شتر از سنگ عبارت باشد از دلیلی استوار و کوبنده ازسوی بعضی از بزرگان که مردم دربرابر آن اعتراف و اقرار کنند. استدلال کرده‌اند که آشامیدنِ آب چشمه عبارت است از اینکه آن‌دلیل، تمام دلایلِ مخالفان را باطل کرد و به‌طورِ واضح و قوی بر همگان برتری و چیرگی یافت. کشتنِ آن‌شتر نیز عبارت است از دشمنی کردن ایشان با آن‌دلیل و سر باز زدن از پذیرفتن آن. دَرمورد عصای موسی، که عصای ساحران را بلعید، نیز چنین گفتـه‌اند. به‌یادْ دارم که از یکی از ایشان شنیدم که می‌گفت: چگونه ممکن است شتر از کوه بیرون آید. و می‌گفت: ممکن است بگوییم در زیر صخره پنهان بوده و سپس آن را بیرون آورده است. از دیگری شنیدم که نام شتر کنایه است از مردی و زنی. بدان، رحمت خدا بر تو باد! که این مذهب، مذهب ملاحده است و ایشان معجزاتِ انبیا و وجوب نبوّت و آوردن آیات و نشانه‌های بیرون از حسّ و ابعادِ آن را ـ که مرز شناخت پیامبران و پیغمبر نمایان و نیرنگسازان است ـ منکرند با همه آیاتی که خردها را به‌شگفتی وامی‌دارد و جانها در چگونگی آن حیرت‌زده می‌ماند، همان‌گونه که دربرابر ابداع اجسام این عالم، برروی‌هم، و به‌وجود آوردن اجزاءِ آن بدون سابقه، درحیرت می‌شود. از این‌روی بود که ما گفتیم: پذیرفتن اصلِ توحید موجبِ اثبات نبوّت است و کسی که معترف به وجود خداوند قبل از اشیا نباشد، نمی‌تواند مَسئلهٔ نبوت را بپذیرد.

حال اگر پذیرفتن این نکته که این جهان مُحْدَث است، با دلیل، صحیح باشد ـ اما ندانیم که چگونه وجودِ آن جایز است ـ پس رواست که معجزات انبیا را نیز بدان بکشانیم، چرا که تمام این معجزات از اوست و این بحث در چند مورد پیش از این گذشت و باید به خاطر سپرد. از خدای توفیق می‌طلبیم. در پاسخ ایشان گوییم: گیرم همان‌گونه باشد که شما گفتید، پس دراین‌صورت یاد کردنِ شتر و کشتنِ او چه سودی دارد و در کارهایی که به‌طور عادی جریان دارد و نزد همه‌کس شناخته و متعارَف است، چه شگفتی و اعجابی وجود دارد؟ پس فرق میان راستگو و دروغگو و توانا و ناتوان چیست؟ به جان خودم

سوگند که در قرآن موضوع بیرون شدن شتر از سنگ و اینکه او امتی را سیراب کرده باشد، و اینکه دو پهلوی او ـ بر اثر بالا آمدن و نفخ شکمش ـ راه میان کوه را سد کرده باشد نیامده است و ما در این‌گونه مسائل از حدود ظاهر کتاب و سنتِ صحیح، تجاوز نمی‌کنیم. بی‌آنکه بخواهیم چیزهایی را که در قدرت خداوند است منکر باشیم. ممکن است که صالح، به امر خداوند به شتری از جنس شتر اشاره کرده باشد و آن را به‌گونهٔ علامتی در میان ایشان درآورده باشد تا مطیع و سرکش را بازشناسد و ایشان را به آب آشامیدن وی بیازماید. اگر به گاوی یا به سنگی یا پرنده‌ای مثلاً اشاره می‌کرد همچنین می‌بود؛ همان‌گونه که آدم به درخت آزمون شد و ما به کعبه و انواع فرایض امتحان شده‌ایم، و پادشاهان در روزگار قدیم، مانند این‌کار را می‌کرده‌اند تا میزان اطاعت عامهٔ مردم را بیازمایند و ایشان را بیم دهند. همان‌گونه که از نُعمان بن مُنذِر روایت شده است که وی گوسفندی را به خانه‌ها و بازارها می‌فرستاد و بر گردن او کاردی آویخته بود و آن را گوسفندِ شاه (کَبْشُ‌المَلِك) نام نهاده بود تامیزان فرمانبرداری مردم را بیازماید و ببیند آیا کسی از مردم دربرابر او سرکشی خواهد کرد یا نه؟ شتر از آنِ صالح بود و منسوب به خداوند بود چرا که خداوند از کشتن آن نهی فرموده بود. اما اینکه می‌گویند چگونه رواست که به‌خاطر شتری قومی و امتی را هلاك و نابود کنند، باید گفت که ایشان به کفر و تکذیب و ستمکاری خود در میان خودشان هلاك شدند و ناقه حدّفاصل و میانجیی بود دربرابر این معصیتها، هنگامی که ایشان حرمت او را درهم شکستند همه آنچه در این‌فاصله بود ازمیان رفت. اما اینکه منکر شده‌اند که شتری امتی را سیراب کند، باید گفت «امّت» عددی است که از سه به بالا را شامل است. اینکه منکر شده‌اند که چگونه شتر راه میان دو کوه را سد می‌کرد باید گفت چه‌بسیار راههای میان دو کوه که از گوسفندی سد می‌شود تا چه رسد به شتری. اما درشگفت شدن ایشان از هلاك آنان باید گفت که هلاك حیوان به انواع آفتها و بلایای طبیعی و آسمانی است ازقبیل طغیان آب یا آتش یا طوفان یا غیر آن. امری است که همه‌جا مشاهده می‌شود و هیچ‌کس منکر آن نیست و امکان ندارد که کسی منکر آن شود. رواست بلکه ممکن است کـه عذاب عاد و ثمود و قوم لوط و دیگرامتهای مغلوب بدین‌گونه باشد که روزها و ماهها و سالها و روزگارانی ادامه یافته باشد و ممکن است که دگرگونی و هلاکی ناگهانی باشد. پس هرگاه جایز باشد همه آنچه ما یاد کردیم پس شتاب‌ورزی در رد کردن و دروغ شمردن آن، جایز نیست و خدا یار است و یاور است.

این است آنچه ما، در قصّه‌ها و اخبار بعد از نوح تا روزگار ابراهیم یافته‌ایم. در بعضی از تواریخ روایت شده‌ایم که میان نوح و ابراهیم دوهزار و دویست و چهل سال

فاصله بوده است و در بعضی تواریخ روایت شده‌ایم که از طوفان تا زادن ابراهیم هزارو نهصد و هفتاد سال بوده است و روایت شده‌ایم که فاصلهٔ آنها ده‌قرن بوده است. دانشمندان مسلمان معتقدند که پادشاه روزگار ابراهیم نمرودِ جبّار صاحبِ قصر بابل بوده است.

* داستان ابراهیم

در اخبار آمده است، که چهار تن ـ دو مؤمن و دو کافر ـ بر سراسر زمین فرمانروایی یافته‌اند و از میان این امت (اسلام) پنجمینی برای ایشان خواهد بود. نخستین آنها نمرود بن کنعان بن کوش بن حام بن نوح است و بعضی گویند نمرود بن کوش بن سیحاریب بن کنعان بن سام بن نوح، و خدای داناتر است. دومی اژدهاق ماردوشِ (دو مار) سه‌دهان و شش‌چشم است و عرب او را ضحاك می‌خواند که همان شخص نمرود است و از این‌روی ضحاك خوانده شده است که وی هنگامی که از شکم مادرش سقوط کرد خندید و مادرش او را در بیابانی بی‌آب‌وگیاه افکند و از آنجا که سرنوشت بود پلنگی به شیر دادن او پرداخت. بعضی گفته‌اند پستان مادرش بریده شده بود و او نمرود را به شیر پلنگ پرورش داد و از این روی نمِرود (نمر) خوانده شد و بعضی گفته‌اند دومی بخت‌نصر است و اهل یمن بر آنند که وی تُبّع بن ملکیکرب است. اما آن‌دو مؤمن، یکی سلیمان بن داود است و ایرانیان (فرس) بر آنند که وی جمشاد است، و دیگری ذوالقرنین و اختلاف است که آیا ذوالقرنین همان اسکندر رومی است یا دیگری. و شاعر دربارهٔ ایشان گفته است:

آنان بر خاور و باختر زمین فرمانروایی کردند / و کارها را استوار داشتند و هیچ‌چیز را رها نکردند.

و بدان‌که اگر ما بخواهیم ملزم به‌نقل این اخبار و داستانها ـ همچنان که هست ـ شویم و حقیقت و کُنه آن را نقل کنیم، نیازمند آن خواهیم شد که روایات را همگی به‌تفصیل بیاوریم خواه آنها که حق است و خواه آنها که باطل و محال و مجاز است. وانگهی خواننده، جز آنها که ممکن است، بر چیزی دست نخواهد یافت و مقصود از بیان چیزهایی که جایز است و چیزهایی که ممکن است و متوهّم است فقط چیزهایی است که مورد اختلاف مردم است و ملحدان با آن مخالف‌اند و بر جویندگان حق و خواستاران رهنمونی پنهان مانده است و آن چیزهایی است که در کتاب خداوند روشن و آشکارا، آمده و برای هدایت و فایده بردن بس است. آنچه در اخبار صحیح آمده، ازنظر ایمان و پذیرش، به‌منزلهٔ کتاب است. آنچه غیر از اینها باشد ازقبیل آیه‌ای مشکل یا

خبری مشتبه، مقصود کشف و حل آن است. با این‌همه ما به آوردن بعضی از آنها می‌پردازیم، زیرا کتاب بر آن نهاده شده و برای آن بنیاد آن شده و بدان مکتوب گردیده است و خدای توفیق‌بخش و یاور است.

دانشمندان این فن آورده‌اند که او ابراهیم بن تارح بن ناحور بن ساروح بن اغور بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفخشذ بن سام بن نوح است. گویند چون هنگام ظهور او فرا رسید ستاره‌شناسان و کاهنان به نمرود آگهی دادند که در این‌سال فرزندی زاده خواهد شد که نابودی پادشاهی تو بر دستِ اوست و این امر، ممکن است. چرا که روایت شده که علم نجوم، پیش از آنکه نسخ شود، حقیقت داشته و دیگر اینکه علم غیبی که ویژهٔ خداوند است و هیچ‌کس را بر آن آگاهی نیست، چیز دیگری است، غیر از این، و شامل این‌باب نمی‌شود. ممکن است که ایشان این موضوع را در بعضی از کتب الهی یافته باشند چنان‌که دربارهٔ پیغمبر به‌طور مشهور در کتابهای پیش از او مطالبی آمده است. سپس آن پادشاه دستور داد هر طفلی را که پسر باشد به‌قتل برسانند از بیم اینکه آنچه هراس آن را داشت روی ندهد. وانیله یا ابیونا، مادر ابراهیم، آبستن شد و آبستنی خویش را نهان می‌داشت تا کودك خویش را زاد و او را در گودالی زیر زمین نهان کرد و نهانی می‌آمد و او را شیر می‌داد تا اینکه او را از شیر بازگرفت. ابراهیم به سن بلوغ رسید. پانزده‌ساله شد و ریش برآورد. چندان رشد و بالیدن او سریع بود که مسئلهٔ تولّدِ او، در هنگام کشتن اطفال، پنهان می‌ماند. ابراهیم، به میان مردم فرود آمد و به مطالعهٔ احوال و مذاهب ایشان و پراکندگیِ آرا و نوع عبادتهاشان پرداخت که چگونه برخی در برابر سنگ عبادت می‌کردند و بعضی در برابر درخت. آنگاه دربارهٔ کسی که شایان پرستش است به اندیشه پرداخت چنان‌که خدای فرماید: «و از این‌پیش ابراهیم را، رشادی بخشیدیم و از حالش آگاه بودیم» (۲۱: ۵۱). پس اجتهاد و تأمّل، او را به آفریدگار و مدبّرش راهنمون شد و متوجه ذات او گردید و پرستش خویش را ویژهٔ او گردانید چنان‌که خدای گوید: «بدین‌گونه، ملکوت آسمانها را به ابراهیم نمودیم تا از یقین‌کنندگان باشد» (۶: ۷۵). آنگاه به چاره‌گری پرداخت تا بدی راه و رسم و بدگزینی و اعتقاد باطل ایشان را، به بهترین وجهی و بهترین شیوه‌ای بدیشان بنماید، چنان‌که خدای گوید: «و چون شب بر او سایه گسترد، ستاره‌ای دید و گفت این است پروردگار من» (۶: ۷۶) و این نیرنگی بود که بدیشان می‌گفت اگر این بت یا این پیکره پروردگار شماست این ستاره در آن بلندی آسمان با آن فروغ و تابش و زیبایی دیدار و دوری از آفات زمین، پروردگار من است. و بدین‌گونه او برای پرستش شایسته‌تر از دیگران است. به جان خودم سوگند که پرستندگانِ اَجرام آسمانی، از پرستندگان جرمهای زمینی، به‌هنگام سنجش، عذرشان

پذیرفته‌تر است. سخنان او، در مردم تأثیر کرد و دیدند که او معبود بهتری برگزیده است و شناختنش بسی دورتر است و خدای فرماید: «و چون آن ستاره فرو شد، گفت من فروشوندگان را دوست نمی‌دارم» (۶: ۷۶)، چرا که او می‌دانست طلوع و غروب دو امر عارضی و حادث هستند و حادث و عارض و چیزی که همراه با چیزهای ناپایدار باشد، قابل پرستش نیست، چرا که ناقص است و ناتوان. سپس آنگاه که ماه را در نورفشانی دید گفت: این پروردگار من است. ابراهیم بدین‌گونه نقص اندیشه‌ها و آیینهای ایشان را بدانها می‌نمود، از رهگذر خبر دادن و با نیرنگ و چاره‌گری که حجت بالغ را بر ایشان استوار می‌داشت و مخالفت می‌کرد و به توحید فرا می‌خواند و گفت: «من پرستش خویش را ویژهٔ آن‌کس کرده‌ام که آسمانها و زمینها را آفریده و از شرك ورزندگان نیستم» (۶: ۷۸). و از این‌نظر که دین ابراهیم آیین فطرت و خرد است و در ادراك آن نیازی به شنیدن و خبر نداریم، خداوند همه پیامبران و رسولان خود را بدان امر کرده تا از آن پیروی کنند. اهل هیچ دیانتی نیستند مگر اینکه به دین ابراهیم معتقدند و در دعای خود از او یاد می‌کنند.

گویند آزر پدرش بت‌تراش بود و پیروِ بتها بود و بت می‌پرستید و ابراهیم با او جدال کرد چنان‌که خداوند در قرآن فرموده است: «ای پدر! از چه‌روی می‌پرستی چیزی را که نمی‌بیند و برای تو سودی ندارد» (۱۹: ۴۲) تا آخر آیه. آنگاه عیوب خدایان ایشان را آشکار کرد و به بدگویی آنها پرداخت و از مقامشان کاست. ایشان عیدی داشتند که در آن‌روز بیرون می‌رفتند و ابراهیم برای اینکه سوگند خویش را عمل کند از رفتن سر باز زد وقتی نزد او آمدند که به‌همراه ایشان بیرون رود نگاهی به ستارگان ـ یعنی علم ستاره‌شناسی ـ افکند و قوم از آن‌علم آگاه بودند و دربرابر دلایل این علم تسلیم بودند. گفت: من بیمارم یعنی چنان می‌بینم که بیمار خواهم شد و ایشان درمورد هر بیماری و آفتی فال بد می‌زدند. او گفت: من طاعون گرفته‌ام و ایشان از او رویگردان شدند و رفتند. پس روی به خدایان ایشان کرد و گفت: آیا چیزی نمی‌خورید، چرا سخن نمی‌گویید؟ و مقصود از سخن‌گفتن ایشان این بود که به‌پرده‌داران و خدمتگزاران، ناتوانی و سستیِ خدایان را بنمایاند. «پس انگاه ان بتان را درهم شکست جز بزرگتر ایشان، تا شاید نزد او بازآیند» (۲۱: ۵۸)، و این نیرنگ او بود تا بدین‌گونه خطای ایشان را بدیشان بنمایاند و از زبان ایشان اقرار بگیرد که گمراه‌اند. چون بازگشتند، گفتند: چه‌کسی این رفتار را با خدایان ما کرده، ای ابراهیم! و او در پاسخ گفت: بزرگ ایشان از سر خشم این کار را کرده تا دیگران را پرستش نکنید. اگر سخن گفتن می‌توانند از ایشان بپرسید. این کار اوست. گویند قصدش این بوده که خود را نشان دهد چرا که او این کار را کرده بود و

میان ابراهیم و ایشان ماجراها روی داد تا این که گفت: شرمتان باد از آنچه از غیر خدا می‌پرستید آیا خرد نمی‌ورزید. گفتند «او را بسوزانید و خدایان خویش را یاری کنید، اگر می‌کنید» (۲۱: ۶۸). پس آتشی بزرگ افروختند، و ابراهیم را در آن افکندند و خداوند این آتش را بر او بَرْد و سلام گردانید و او را فرمان داد تا از سرزمین بابل به شام مهاجرت کند و دین خود را نجات دهد.

زادگاه او دهکده‌ای بود در سوادِ کوفه که به‌نام کوثا ربّا خوانده می‌شد. سپس به حرّان‌رفت و لوط فرزند برادرش هاران بن‌آزر نیز به‌همراه او بود و ساره دختر برادرش هاران، که زیباترین زنان جهان بود، عقیم بود، همراه او بود. بعضی گفته‌اند ساره دخترعمویش لوهر بن‌ناحور بوده است.

وهب معتقد است که دسته‌ای، در روز به‌آتش افکنده شدن ابراهیم به وی ایمان آوردند ازجمله هاران و شعیب و بلعم و با وی مهاجرت کردند. سپس از حرّان به‌سوی سرزمین فلسطین مهاجرت کرد و به حدود مصر گذر کرد و فرعون مصر در آن‌روزگار صاروف بن صاروف برادر ضحاك بود و بعضی گفته‌اند که وی غلامی از آنِ نمرود بن کنعان بود که بر مصر فرمانروایی داشت. می‌گویند نام وی سنان بن‌علوان، برادرِ ضحاك بوده است و او کوشید تا ساره همسر ابراهیم را از وی غصب کند و ابراهیم از وی هراسان شد و گفت که این خواهر من است. قصدش خواهر دینی و تشابه بود. بعضی گفته‌اند که این سخن درشمار سه سخنی است که ابراهیم بر زَبان رانده و همانها باعث شده است که وی در روز رستاخیز از شفاعت کردن محروم باشد. در حدیث آمده است که ابراهیم سه‌بار دروغ گفته است که هریك از آنها با اسلام سازگار نیست. نخست‌سخن او دربارهٔ ساره که خواهر اوست و دیگر اینکه گفت من بیمارم و گفتار دیگرش درمورد بتها که بزرگِ ایشان آنها را شکست. گویند فرعون پس از آیات و نشانه‌هایی که از خداوند دید ساره را رها کرد و نعمت و مال و کنیزکی که از اسیران جرهم نزد ایشان بود، به ساره داد و بدو گفت: بگیر این اجر توست و آن کنیزك به‌نام هاجر نامیده شد. در حدیث آمده که پیغمبر فرمود: «هرگاه مصر را گشودید با اهل آن به نیکی رفتار کنید، چرا که ایشان «رَحِم» و «ذمّه» دارند» و مقصودش از رَحِم جنبهٔ مادریِ هاجر بود و مقصود از ذمّه جنبهٔ مادری ماریه. پس ابراهیم به فلسطین برگشت و در آنجا ساکن شد و دامها و نعمتها و غلامان او بسیار شدند و مزرعهٔ حبرون را خریداری کرد، همان‌جا که قبر او و قبر اسحق و یعقوب و ساره و رفقا و لیا در آنجاست. اما ابراهیم به‌علت رغبتی که بدیشان داشت به بچه‌دار شدن میل نداشت. ساره به ابراهیم گفت: می‌بینم که ترا فرزندی نیست. این کنیزك را بگیر و با او همخوابه شو شاید فرزندی از او نصیب ما شود. و آن کنیزك به اسماعیل

آبستن شد. و به او دل بست.

هنگامی که این فرزند را زاد ابراهیم بدو و مادرش هاجر خشنود شد و این کار به‌سختی رشکِ ساره را برانگیخت و بر او دشوار آمد. سوگند یاد کرد که سه عضو گرامیِ پیکر او را خواهم برید و ابراهیم او را فرمان داد تا از تصمیم خویش دست بردارد و دو گوش او را سوراخ کند تا سوگندش راست باشد و چنین کرد.

آنگاه ساره پس از ده‌سال از تولّدِ اسماعیل به اسحق آبستن شد و ابراهیم به فرمانِ خداوند اسماعیل و مادرش را به محلی که جایگاه کعبه است برده بود و ایشان را آنجا نشمین داده بود و اسماعیل کودکی بود، و این کار را برای رهاندنِ از دست ساره کرده بود، به‌فرمانِ خدای.

هنگامی که ساره درگذشت، ابراهیم با زنی از کنعانیان ازدواج کرد که قطورا نام داشت و چهار فرزند برای او زایید و زنی دیگر نیز گرفت که هفت فرزند برای او زاد و فرزندان او سیزده مرد بودند و بنا بر آنچه روایت شده عمر ابراهیم صد و پنجاه‌وهفت سال بوده است. وهب معتقد است که وی دویست سال زیسته است و چون ابراهیم درگذشت در مزرعهٔ حبرون دفن گردید.

* در یادکردِ اختلاف مردم در این داستان

در بعضی اخبار آمده که چون مادر ابراهیم اورا در گودالی زیر زمین پنهان کرد، جبریل آمد و انگشت ابهام و سبابهٔ او را در دهانش نهاد تا بمکد و ابراهیم از یکی از آن انگشتان شیر می‌خورد و از دیگری عسل. از نوف البکالی روایت شده است که آهوی ماده‌ای بود که هرگاه مادرش در شیر دادن او تأخیر می‌کرد او را شیر می‌داد. بعضی گفتهٔ خداوند را که «و بدین‌گونه ملکوتِ آسمانها را به ابراهیم نمودیم» (۶: ۷۵)، بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند که وی به آسمانها برده شد تا بدانچه در آنها بود نگریست، و دربارهٔ انبوهی و بسیاری آتش و جمع هیمه‌ها، گفته‌اند که ایشان سالی چند هیزم گرد می‌کردند و خدای داناست.

گویند زنان آبستن نذر می‌کردند که اگر فرزندشان پسر باشد مقداری هیزم بدانجا ببرند. گویند هیچ‌یك از ستوران بدانجا هیزم حمل نمی‌کرد مگر استر که خداوند نژادش را عقیم گردانید و به رنج و شکنجه‌اش افکند. گویند پرستو آب می‌آورد و بر روی آتش می‌افشاند خداوند اورا نشانهٔ مهربانی و الفت خانه‌ها گردانید. نیز گویند کلپاسه در آتش می‌دمید و آن را شعله‌ور می‌کرد و خداوند دستور داد تا او را بکشند.

گویند ایشان روزها بود که آتش می‌افروختند به‌حدی که پرندگان آسمان می‌سوختند و حیوانات وحشی و درندگان می‌گریختند. گویند ابلیس نزد ایشان آمد و ساختن منجنیق را بدیشان آموخت تا آن را ساختند و راست کردند و ابراهیم را با آن در آتش افکندنَد و خداوند فرمود: «ای آتش بر ابراهیم خنك و سلامت باش» (۲۱: ۶۹). پس آتشها بر روی زمین سرد شد، چندان‌که از هیچ پایابی آب نمی‌شد نوشید، و بعضی گفته‌اند چندان بود که حتی آتش دوزخ نیز سرد گردید. گویند اگر خداوند نگفته بود که سرد و سلامت باش، از سردی تمام اعضایش از هم می‌گسست. اینها اخباری است که در کتاب نیامده است جز این گفتهٔ خداوند که «سرد و سلامت باش بر ابراهیم» و آن را معجزه‌ای گردانید بر پیامبرش تا شرافت او را آشکار کند و کافرانی را که دربارهٔ وی نیرنگ ساز کرده بودند از او دور کند.

بعضی که در اسلام عقیدهٔ خالصی ندارند تصور کرده‌اند که ابراهیم را در آتش نیفکندند، ولی قصدش را داشتند و دلیل آورده‌اند که این امر در کتاب نیامده و گفته‌اند که معنی قول خدای به آتش که سرد و سلامت باش، این است که ایشان همداستان شده بودند بر اینکه او را در آتش افکنند، ولی بعد پشیمان شدند و خلاف آنچه که ایشان خواسته بودند آتش و آن بلا بر ابراهیم سرد و سلامت شد. بعضی دیگر از همانندانِ چنین کسان معتقدند که ابراهیم ایشان را سِحر کرد و بعضی دواها به بدنش مالید تا آتش کارگر نباشد و در کار خود حیله‌ورزید و این قصه را کشانده‌اند به بعضی قصه‌های هندیان و مشابهِ آن دانسته‌اند.

بعضی گفته‌اند آتش مثالی است برای اجتماع و همسخن و همداستان شدن ایشان بر زیان او و مجادلهٔ با وی و سرد و سلامت شدن عبارت است از ناتوان شدن و شگفتی ایشان دربرابر دلیلهای او، همان‌گونه که درمورد عصای موسی و شتر صالح و دیگر معجزات انبیا گفته‌اند. پاسخ این سخنان در چندین مورد یاد شد. خلاصهٔ گفتار این است که ابداع معجزه امری است بیرون از عقل و هرکس بدین نکته اقرار کند لازم است که به معجزات اعتراف کند و کسانی که منکر معجزه هستند به علت این است که منکر حدوثِ عالم‌اند، اگرچه برخلاف آن تظاهر کنند. گویند آتش را برای ابراهیم در برقوه از سرزمین فارس افروختند و گویند اثر خاکستر آن هنوز تا امروز باقی است و بعضی هم گفته‌اند که در کوثی‌ربّا بوده است.

گویند نمرود همان‌کسی است که با ابراهیم درمورد خداوند احتجاج کرد و هم او نخستین کسی است که تاج بر سر نهاد و در بابل قصری را بنیاد نهاد که می‌گویند هفت‌هزار پله داشت و بعضی سه‌هزار و اندکی گفته‌اند. و او به آسمان تیر می‌افکند و تیرش خون‌آلود بازمی‌گشت و این پس از آن بود که وی کرکسانی پرورش داده بود و

با آنها به‌آسمان پرواز می‌کرد. پس خداوند زلزله در پایه‌های قصر وی افکند و آن را از بنیاد ویران کرد و او، در پادشاهی خویش دویست و هفتاد سال زیست و خداوند او را به‌وسیلهٔ پشّه‌ای هلاك کرد، پشّه‌ای به خیشومِ او رفت و با گُرزی بر سرش می‌کوفتند تا دماغش از هم پاشیده شد. در روایتِ واقدی آمده است که وی هفتاد سال پادشاهی کرد. بعضی از اهل تأویل معتقدند که بنای قصر برای رصدکردن ستارگان و شناختِ سیر کواکب و طلوع گاههای آنها بوده است. و خدای داناتر است.

* داستان لوط بن هاران بن آزر

او پسر برادرِ ابراهیم بود. و با ابراهیم به شام هجرت کرد و چون ابراهیم در فلسطین سکونت گزید خداوند او را به‌سرزمین سدوم، کاروما، عمورا و صبوایم که چهار قریه از فلسطین است، در فاصلهٔ یك شبانه‌روز راه، مبعوث گردانید، و خشکسال شد و قحطی پیش آمد و قریه‌های لوط آبادترین و پرحاصل‌ترین قریه‌هایِ بلاد خداوند بود. غریبان نزد ایشان آمدند تا از میوه‌ها و طعام ایشان بهره‌مند شوند و ایشان بودند که سنتِ زشتِ راندن مردم را، در بهره‌مندی از میوه‌ها و طعامشان، بنیاد گذاشتند. بر این کار ماندند و اصرار کردند و با آنها که در آنجا بودند به کفر خارج شدند و بر بندگان خداستم و دشمنی پیشه کردند. لوط ایشان را از این کارها بازداشت و از ایشان خواست تا با دختران ازدواج کنند و به مردان گرایش نداشته باشند، که این کارها ناپسند و مایهٔ ازمیان رفتن نسل است. ایشان سر باز زدند و بدو کافر شدند. در روایت سعید از قتاده از حسن آمده است که گفت: ده خصلت بود که قوم لوط داشتند و مایهٔ هلاك ایشان گردید: با مردان آمیزش داشتند و با کبوتران بازی می‌کردند و دف می‌زدند و کمان گروهه می‌افکندند و انگشتك می‌زدند و سرخ می‌پوشیدند و با دستشان کف می‌زدند و با لبشان سوت می‌زدند و شراب می‌خوردند و ریششان را کوتاه می‌کردند و شاربها را بلند می‌کردند. و از جز او روایت کرده‌اند که در مجلس تیز می‌دادند و یکی دیگری را در زیر می‌گرفت و علك می‌خاییدند و با این‌همه راهزنی می‌کردند و مال مردم را غصب می‌کردند و لوط را استهزا می‌کردند. هنگامی که خداوند فرشتگان را نزد ابراهیم فرستاد که مژدهٔ اسحق را بدو دادند، ایشان بدو خبر دادند که مأمورند تا قریه‌های لوط را ویران کنند. «و چون پیغامگزاران ما برای دادن مژده نزد ابراهیم رفتند بدو گفتند که ما اهل این قریه را هلاك خواهیم کرد» (۲۹: ۳۰)، تا آخر آیات که همه دربارهٔ ایشان و داستان ایشان است.

زن لوط مردم را بر میهمانان او آگاه می‌کرد و از آمدن آنها بدیشان خبر می‌داد و

چون آن رسولان آمدند، آن عجوز مردم را خبر کرد و آن گفتهٔ خداست که «و چون پیغامگزاران نزدِ لوط رفتند و از آمدنشان غمگین شد و در کار ایشان درماند و گفت: این روزی بسیار سخت است» (۱۱: ۷۷)، تا پایان قصه، «و قوم او با شتاب آمدند و از پیش نیز کارهای زشت می‌کردند» (۱۱: ۷۸)، تا آنجا که فرماید: «از خدا بترسید و مرا درمورد میهمانانم رسوا مکنید مگر مرد خردمندی میان شما نیست؟» (۱۱: ۷۸). قتاده گفته است که نه، به‌خدا سوگند که اگر یك‌تن خردمند در میان ایشان بود عذاب نمی‌شدند. پس آنگاه خداوند زلزله درافکند در سرزمین ایشان و بالای آن را پست کرد و بر ایشان بارانید سنگهایی از گل سختِ منظمی که نزد پروردگار است و نشانه‌گذاری شده بود و خداوند تعالی لوط را فرمان داد تا با دو دخترش رتبا و رعورا به ابراهیم پیوست. تا آنگاه که خداوند روزش را به‌سر آورد و دربارهٔ اوست که اُمیّه بن ابی‌الصلت گفته است:

سپس لوط، آن یارِ قومِ «سدوم» / آنگاه که با خردمندی و رهیافتگی بدیشان روی کرد / و ایشان از میهمانان او کام طلبیدند و گفتند: / ما ترا از اینکه اقامت کنی بازداشته‌ایم / و آن پیرمرد، دخترانی را که همچون آهوان / در ریگزارها، رها بودند، بر ایشان نمود / و آن گروه در خشم شدند و گفتند: / ای پیر! خواستگاریی که ماش خواهان نیستیم! / و آن گروه با پیرزنی همداستان شدند / پیرزنی که خداوند کوشش او را نابود کرد / و در آن‌هنگام خداوند عذابی فرستاد / که زمین را زیرورو کرد / و بر ایشان بارانید ریگ و گل / پاره‌پاره، به‌هنگام پرتاب[1].

* در یادکردِ اختلاف مردم در این داستان

از عبدالرحمان بن زید بن اسلم روایت شده است که گفت در هر قریه‌ای از قریه‌های لوط صدهزار مرد جنگنده و رزمجوی وجود داشت. گویند که ایشان هرگاه مرتکب فحشایی می‌شدند چهار درهم بدان شخص مقابل غرامت می‌پرداختند و این درمورد سدوم نیز امری مشابه یافت و آنها سر باز زدند. گویند ابلیس در صورت پسری نزد ایشان رفت و آنان را به خویش فراخواند و این کار برای ایشان درمورد غریبان به‌گونهٔ عادتی درآمد.

کلبی معتقد است که جبرئیل بدانجا رفت و بالهایش را در زیر زمین فرو برد و

۱) با اندکی اختلاف رجوع شود به *شعراءِالنصرانیّه*، ص ۲۲۹.

قریه را با خویش برداشت و آن را بالا برد، چندان‌که اهل آسمان بانگ سگان و آواز خروسان را می‌شنیدند. آنگاه قریه را واژگون کرد و خداوند سنگپاره بر بازماندگان و مسافرانِ ایشان فرستاد. از محمدبن کعب روایت شده‌ایم که آنها که این کار را کردند، هفت تن از ایشان بودند که سرکردهٔ ایشان مردی بود به‌نام نمرود. و خدای داناتر است.

داستان اسماعیل

گویند چون رشك و حسادتِ ساره بر اسماعیل و مادرش فزونی یافت، خداوند به ابراهیم فرمان داد تا ایشان را به حَرَم ببرد و بدو آگاهی داد که عمارتِ «خانه» بر دست او خواهد بود و سقایتِ آنجا از آنِ اسماعیل. ابراهیم آن‌دو را بدانجا برد و در محلی که امروز کعبه است، ایشان را منزل داد و برای آنان دعا کرد و گفت: «پروردگارا! من فرزند خویش را در دره‌ای ناکِشتمند، نزد خانهٔ حرمت‌یافتهٔ تو، سکونت دادم» (۱۴: ۳۷)، تا پایان آیه. و من هیچ تردیدی ندارم که کسی هم همراه آنها بوده که ایشان را خدمت و مراعات می‌کرده است، و ابراهیم خود به شام بازگشت. گویند اسماعیل با پای خویش زمین را پالید تا آب از زیر پایش جوشش کرد. بعضی گویند جبرئیل آمد با پای خویش زد تا آب از آن فوران کرد. سوارانی از قبیلهٔ جرهم که قصد یمن داشتند، بدانجا آمدند و آن‌محل را جایگاهی باآب‌ودرخت یافتند و از هاجر پرسیدند که اینجا از آنِ کیست؟ گفت: از آنِ من است و فرزندانِ من، پس از من. و ایشان در پیرامونِ خانه فرود آمدند و آنجا امروز تپه‌ای است سرخ و در محلِ «حجر»، هاجر جایگاهی دارد.

پس اسماعیل در میان جرهم پرورش یافت و به زبان عرب سخن گفت. و از هشتصد بُز یك‌بُز سهم بدو دادند، و این اصل مال او بود. هنگامی که بالغ شد، از میان ایشان همسری برگزید. ابراهیم هرسال به‌عنوان گزاردن عُمره و تجدیدِ عهد با اسماعیل بدانجا می‌رفت. و اسماعیل را دوازده پسر زاد: ثابت، قیدار، اذبل، منشی، مسمع، ماش، ماء، آذر، صهبا، بطور، نبش و قیدما. و مادر ایشان دختر مضاض بن عمر[و] جرهمی بود و جدشان از قحطان، و قحطان پدر همه یمنیان است. از ثابت و قیدار بود که خداوند عرب را پراکند. چون هاجر درگذشت، اسماعیل او را در حجر به‌خاك سپرد و چون اسماعیل مرد فرزندانش او را به‌خاك سپردند، با مادرش در حجر. پس گور آن‌دو در آنجاست و عمرِ اسماعیل صد و سی‌وهفت‌سال بود و این در ترجمهٔ تورات نوشته شده است.

* در یادکردِ اختلاف مردم در این داستان

در بعضی اخبار آمده که ابراهیم چون اسماعیل و هاجر را به جایگاه کعبه نهاد و بازگشت، هاجر روی بدو کرد و گفت: ما را به که می‌سپاری؟ گفت: به خدا. هاجر گفت: خدا ما را بسنده است. و بازگردید و نزد فرزندش اقامت گزید تا آنگاه که آبشان تمام شد و نوشیدنی ایشان منقطع گردید، پس بر صفا بالا رفت تا ببیند آیا کسی یا چشمه‌ای می‌بیند، و هیچ‌چیز ندید. خدای خویش را خواند و از او طلب آب کرد و سپس فرود آمد، تا به مَرْوَه رسید و همین کار را کرد. سپس آوای جانوران درنده را شنید و هراسان فرزندش گردید. با شتاب بسیار به‌سویِ اسماعیل رفت، دید در میان چشمه‌ای که از زیر ران یا پاشنهٔ پایش برجوشیده، دستش با آب بازی می‌کند. بعضی گفته‌اند که جبرئیل آمد و با پای خویش زد تا آب جوشش کرد و در این‌باره، صفیه دختر عبدالمطلب، گوید:

مابییم که برای حاجیان چاه زمزم را حفر کردیم / تا پیامبر خدای (اسماعیل) در آن جایگاه باحرمت سیراب شود / و جایِ پایِ جبرئیل است که پیوسته آب جریان دارد.

و هاجر آنجا را گود کرد. و روایت شده که اگر آن را دیوار نکرده بود چشمه‌ای گوارا بود. بعضی در این‌باره گفته‌اند:

و هاجر آغاز نهادنِ آن سنگها بر آن آب کرد / و اگر آن را رها کرده بود، آبی پیوسته جاری می‌بود.

بعضی این امر را منکر شده‌اند و معتقدند که اسماعیل با کوشش و یاری گرفتن از آلتِ‌حفر، ساخته است. وگفته‌اند ممکن است که آب زود بیرون آمده باشد، چرا که دره ژرف است و آبرُفتِ سیلها. و این از آسانترین کارها و سهلترین آنهاست، اگر اسماعیل آن را حفر کرده باشد یا برای او حفر کرده باشند یا به‌عنوان معجزه و کرامت، چشمه خود برجوشیده باشد. هیچ‌چیز از اینها در کتاب نیامده و چنان‌که آوردیم در اخبار نقل شده و خدای داناتر است.

* داستان اسحاق

واقدی گوید ساره اسحاق را در میان عمالیق در شام زاد و ایشان کنعانیان‌اند و میان او و اسماعیل سی سال فاصله بود. در کتابِ ابی‌حذیفه آمده است که اسماعیل از اسحاق ده‌سال بزرگتر بوده است و اسحاق با رِبقا دختر بوهر ازدواج کرد و عیصو و

یعقوب زاده شدند و این‌دو توأمان بودند. اهل کتاب بر آنند که عیصو در شکم مادرش عصیان کرد، از این‌روی عیصو نامیده شد و داستان آن چنین بود که وی قبل از یعقوب بیرون آمد و یعقوب در پی او بیرون آمد و عَقب (پاشنهٔ) او را گرفته بود و از این‌روی یعقوب خوانده شد. این چیزی است که من تأویل و اَصلی برای آن نمی‌بینم مگر اینکه مثل و تشبیهی باشد و عیصو با بسمه دختر اسماعیل ازدواج کرد و او مردی سرخ‌گون بود و رومیان از او زاده شدند.

* در یادکردِ ذبیح

گروهی بر آنند که ذبیح اسماعیل است و دلیل آورده‌اند که خداوند هنگامی که از داستان ذبیح فارغ شده به داستان اسحاق پرداخته و گفته است: «و مژده دادیم او را به اسحاق پیامبری از بسامانان» (۳۷: ۱۱۲). و فرزدق شاعر روایت کرد و گفت که از ابوهریره شنیدم که بر منبر پیامبر می‌گفت: ذبیح اسماعیل بوده است. بعضی دیگر گفته‌اند اسحاق بوده است و از عباس بن عبدالمطلب و عبدالله بن مسعود روایت شده است، و اهل کتاب اختلافی ندارند در اینکه ذبیح اسحاق است. بعضی بر آنند که ابراهیم یك‌بار اسحاق را و یك‌بار اسماعیل را به‌عنوان قربانی به کشتنگاه برد و خدای داناتر است. اختلاف کرده‌اند که کجا به قربانگاه برد. بیشتر دانشمندان بر ایند که در منا بوده است و معتقدند که ابراهیم و اسحاق در مکه مقیم بودند که ابراهیم در رؤیا دید که گفتند: فرزندت را در اینجا قربانی کن. و این امر پس از ساختن خانه بود. از عطاء روایت شده است که گفت: این واقعه در بیت‌المقدس بود. درمورد ذبحی که فدا آورده شد اختلاف کرده‌اند. بیشتر معتقدند که قوچی بوده که هفتاد پاییز در بهشت چریده بوده است. حسن سوگند یاد می‌کرد که به خدا جز قوچی از نوع قوچهای کوهی، فدا آورده نشد. اختلاف کرده‌اند در معنی چیزی که به‌خاطر آن‌رؤیا به ابراهیم نموده شد. بعضی گفته‌اند چون پیرانه‌سر ابراهیم مژدهٔ داشتن فرزند شنید نذر کرد که آن را در راه خدا قربانی کند. چون آن‌پسر، کارآمد شد، خداوند در خواب به او نمایاند که نذرِ خویش را وفا کن! بعضی گفته‌اند در خواب بدو فرمان رسید تا آزموده شود و مردم میزانِ حُسن طاعت او را دربرابر پروردگار و فرمانبرداری از اوامر او را بدانند و آگاه شوند از شرفِ منزلت و بلندی پایگاه او و به او اقتدا کنند در راه جستجوی وسیله و قربت و نزدیکی به خداوند و خدا داناتر است. اما داستان که چگونه بود و چگونه با او سخن گفت و چگونه کارد کُند شد به درازا می‌کشد و امیه آن را در شعر خویش آورده است:

و ابراهیم که به نذرِ خویش وفا کرد / و صاحبِ عظمت و بزرگواری بود: / ای فرزند من ترا نذرِ خدای کردم شکیبا باش، وجودِ من فدای تو باد! / و آن پسر پاسخ داد که هرچیز / از آن خداوند است، بی‌هیچ به‌خود بستنی / و خداوند گردن او را مسین گردانید / چرا که او را نابودشدنی یافت / و در آن هنگام که جامه از تنش بیرون می‌کرد / پروردگارش قوچی به‌جای او قربان آورد / و گفت: بگیر این را و فرزندت را رها کن! که من این کار را که شمایان می‌کنید، نخواسته‌ام / و ای بسا کارها که دلها تابِ تصور آن را ندارد / سرانجام گشایشی در آن هست[1].

و اسحاق صدوهشتاد سال زیست چنان‌که روایت شده و خدا داناتر است و درست‌حکم‌تر.

* داستان یعقوب

خداوندان این فن گویند بیشترین چیزی که پیشینیان اهل کتاب و نیز صاحبان دانش قدیم می‌گویند ـ جز آنچه کتاب ما دربارهٔ آن سخن می‌گوید ویا خبر صحیحی از پیغمبر ما رسیده ـ این است که ابراهیم نمرد تا آنگاه که خداوند اسحاق را بر سرزمینِ شام و یعقوب را بر سرزمین کنعان و اسماعیل را بر جرهم و لوط را بر سدوم مبعوث کرد. چنان‌که وهب گوید ممکنَ است در آن‌هنگام شعیب نیز بر مَدْیَن مبعوث شده باشد، و خدای داناتر است.

گویند خالوی یعقوب دو دختر داشت بزرگین به‌نام لیّا و خُردین به‌نام راحیل و یعقوب مدت هفت‌سال، به‌عنوان کابین آن دختران، شبانی کرد و چون شب زفاف فرا رسید لیّا را نزد او فرستاد و او احساس فریب خوردن کرد. هفت سال دیگر خالوی خویش را خدمت کرد تا راحیل را بدو داد و در آن‌روزگار جمع میان دو خواهر روا بود. از راحیل یوسف و ابن‌یامین زاده شدند و از لیّا دیگر اَسباط. و مجموعِ اَسباط دوازده مرد بودند: روبیل، شمعون، لاوی، یهوذا، یساخر، دان، نفتالی، جاد، اشترقفا، زبالون، یوسف و ابن‌یامین. گاهی نیز از نام اسباط با نامهای دیگر تعبیر شده است برخلاف آنچه ما یاد کردیم. و یعقوب صدوهفتاد سال زیست.

۱) رك: *طبری*، ج ۱، ص ۱۹۵ و *شعراءالنصرانیه*، ج ۱، ص ۲۳۰.

⋆ داستان یوسف پسر یعقوب

بدان که در کتاب (قرآن) هیچ قصه‌ای که در یك‌جا جمع و کامل آمده باشد، مانند قصهٔ یوسف نیست. گویند در تورات نیز چنین است و چندان هست که قانع‌کننده باشد و بلاغی باشد و ما به‌خواست خداوند آن مقدار را که مناسب غرض کتاب ما باشد خواهیم آورد.

از ابن‌مسعود روایت شده که یوسف و مادرش از زیبایی بهره‌ای داشتند و او محبوبترین فرزند یعقوب بود. یوسف خوابی دید که در قرآن آمده و تعبیر آن‌خواب اینکه ایشان در مصر او را سجده کردند و یعقوب به او گفت: «پسرکم! این رؤیای خویش را بر برادران خود بازگو مکن!» (۱۲: ۵) و برادران یوسف از محبت یعقوب نسبت به یوسف و مهری که به او داشت درخشم شدند و نیرنگ ساز کردند و گفتند: «همانا که یوسف و برادرش نزد پدر ما دوست‌داشتنی‌ترند از ما» (۱۲: ۹)، تا آنجا که گفتند: «یوسف را بکشید یا او را به سرزمینی افکنید تا مهر پدر ویژهٔ شما گردد و یکی از ایشان گفت او را مکشید» (۱۲: ۱۰)، گویند این‌شخص روبیل بود که بزرگتر ایشان بود و ابن جریج گوید که او شمعون بود و چون می‌دانیم آنکه مهربانتر بوده این سخن را گفته، اگر ندانیم که بوده هیچ زیانی ندارد، «و او را رها کنید در ژرفای چاه تا یکی از مسافران او را بگیرد. و گفتند ای پدر از چیست که ما را درمورد یوسف امین نمی‌شماری؟ او را فردا با ما بفرست تا بگردد و بازی کند و ما از او نگهداری می‌کنیم» (۱۲:۱۲). گفت: «اگر او را ببرید اندوهگین می‌شوم و از آن بیم دارم که گرگ او را بخورد.» (۱۳:۱۲) و این سخن را بدان‌جهت گفت که در خواب دیده بود که گویی گرگی آمده و یوسف را گرفته و سپس یوسف را با ایشان فرستاد به‌گفتهٔ خداوند: «و چون او را بردند و همداستان شدند که وی را به ژرفای چاه افکنند و ما بدو وحی فرستادیم که آنها را از این کارشان آگاه خواهی کرد و آنها ادراك نمی‌کنند» (۱۲: ۱۵). و این وحی الهام و رؤیاست چرا که او هنوز به حدِّ مردی نرسیده بود تا وحی بر او نازل شود. ممکن است فرشته با او بدین‌گونه سخن گفته باشد و شنیدن هر سخنی از فرشتگان، پیامبری و نبوّت نیست. ایشان یوسف را در چاهی افکندند و کاروانی که می‌گویند به‌نام صاحب آن، مالك بن‌ذعر بود آمد و یوسف را از چاه به‌در آوردند و برادرانش آمدند و او را، چنان‌که گویند، به بیست درهم فروختند. از این‌روی وزن کرده نشد و او را به مصر بردند. اظیفر بن رویحب، عزیز مصر، که رئیس خزاین مصر بود او را خریداری کرد. زنش زلیخا کسی است که دلدادهٔ یوسف شد و پیراهنش بر در خانه ـ هنگامی که می‌خواست یوسف را نگاه‌دارد ـ درید و این داستان تمام نمی‌شود مگر آنگاه که سوره را تا پایان تفسیر کنیم: «سپس باوجود آن‌همه آیات که دیده بودند، چنین

به‌نظرشان رسید که او را چندگاهی زندانی کنند» (۱۲: ۳۵). و چنان بود که مردم درموردِ کارِ زلیخا و داستان عشق او به یوسف تهییج شدند و به چاره‌گری پرداختند و او را به زندان بردند تا دربرابر مردم عذری باشد برای زن. یوسف چندسال در زندان ماند تا آنگاه که پادشاه آن رؤیای هولناك را دید و یوسف آن را تعبیر کرد و شاه او را فرا خواند و منصب اظیفر را به او داد. سال خشکی عمومیت یافت و تا سرزمین کنعان را فرا گرفت. برادرانِ یوسف برای آوردنِ خوراك و غذا آمدند «و بر او وارد شدند و او ایشان را شناخت، و ایشان او را نمی‌شناختند» (۱۲: ۵۸). او بدیشان خوراك و گندم داد و بهای آنچه را که برده بودند بدیشان بازپس داد و برادرش ابن‌یامین را از ایشان خواست و رفتند و او را آوردند و حیله‌ای کرد تا او را یك‌چند نزدِ خویش نگاه‌دارد، بدین‌گونه که پیمانه را در رَحْلِ او نهان کرد و آنگاه برادرِ اصلی خود را بنام خواند. تا پایان داستان که خداوند در قرآن یاد فرموده و تا آنگاه که برادرانش و پدرش و مادرش گرد آمدند و همه در برابر او به‌خاك افتادند و یوسف گفت: «ای پدر! این است تعبیرِ رؤیایِ من که پروردگار من آن را محقق گردانید» (۱۲: ۱۰۰). گویند خاندان یعقوب به مصر درآمدند و هشتاد مرد بودند و موسی با بنی‌اسرائیل که ششصدهزار و اندی بودند بیرون آمدند. یوسف هفت‌ساله بود که در چاه افکنده شد و در پانزده‌سالگی به‌زندان افتاد و چند سال در زندان ماند و دور ماندن او از پدرش چهل سال بود. یعقوب پس از وارد شدن به مصر هژده سال زندگی کرد و سپس مرد و با عیصو در یك روز مردند و به یك سن و سال. یوسف آن‌دو را به حبرون برد و در آنجا به‌خاك سپرد و یوسف پس از مرگ یعقوب بیست‌وسه سال زیست. در تورات آمده که یوسف در صد و بیست سالگی درگذشت و او با زلیخا ازدواج کرده بود و از او دو فرزند داشت، نخست افرایم‌بن یوسف که جدِّ یوشع‌بن نون، ولی‌عهدِ موسی پس از او، بود و دیگری منشابن یوسف پدرِ موسی دوست و مصاحبِ خضر، چنان که اهل کتاب برآنند.

فاصلهٔ میانِ آمدن یعقوب به‌مصر تا هنگامی که موسی ایشان را بیرون برد چهارصد سال بود. چون یوسف درگذشت او را در صندوقی از مرمر نهادند و در جوف نیل دفن کردند، آنجا که آب پراکنده می‌شود، با امید اینکه آب بر او بگذرد و زمین را برکت بخشد. سپس موسی، هنگامی که از مصر بیرون می‌رفت، آن را به‌در آورد.

⋆ در یادکردِ اختلاف ایشان در این داستان

بعضی بر آنند که چون فرزندان یعقوب گفتند گرگ یوسف را خورده یعقوب ایشان را تکذیب کرد و ایشان رفتند و گرگی را گرفتند و آوردند که این است. یعقوب بدو گفت:

زشت کاری کردی که فرزند مرا خوردی! و گرگ با او به‌سخن درآمد و منکر شد و داستان‌پردازان را درباب گرگِ خورندهٔ یوسف، شگفتیهاست هم در نام او و هم در رنگش و چنین است در مورد سگِ اصحاب کهف.

درمورد آیهٔ «و او روی به یوسف کرد و یوسف، اگر برهان پروردگار خویش را ندیده بود روی بدو کرده بود» (۱۲: ۲۴)، گفته‌اند که یوسف یعقوب را دید درحالی که لب خویش را می‌گزید. بعضی گفته‌اند جبرئیل را دید که می‌گوید: تو کاری می‌کنی، با اینکه در نزد پروردگارت نوشته شده که تو از پیامبرانی. محمد بن کعب قرظی، روایت کرده که گفت: یوسف نوشته‌ای به زبان سریانی بر روی دیواره دید که نوشته بود: «به زناکاری نزدیك مشوید که کاری است زشت و راهی است بد» (۱۷: ۳۴). بعضی گفته‌اند شهوت یوسف از سرانگشتان او بیرون آمد و از این‌روی است که هرکدام از [اسباط] ده فرزند داشت مگر یوسف که او را نه فرزند بود، چرا که شهوت وی درهم شکسته شده بود. درمورد آیهٔ «و از نزدیکان او یکی گواهی داد» (۱۲: ۲۶)، گفته‌اند که کودکی بود در گاهواره و به پاکی دامن یوسف گواهی داد. در آیهٔ «و دستهاشان را بریدند» (۱۲: ۵۰)، گفته‌اند تا آنگاه که یوسف امتناع ورزید و ایشان نمی‌دانستند. و درمورد آیهٔ «کاری که دربارهٔ آن نظر می‌خواستید، انجام گرفت» (۴۱:۱۲)، گفته‌اند که آن دو مرد (که خواب‌دیده بودند) ادعایِ دیدنِ رؤیا کرده بودند و چیزی در خواب ندیده بودند و این تأویل در حق ایشان روی داد و در آیهٔ «پیمانهٔ شاه را جستجو می‌کنیم» (۱۲: ۷۲)، گفته‌اند که یوسف با چیزی بر روی آن پیمانه می‌زد و صدا طنین می‌افکند و او می‌گفت: این پیمانه به من می‌گوید که شما برادرِ پدریِ خویش را دزدیده‌اید و فروخته‌اید. و در آیهٔ «از یك در داخل مشوید بلکه از درهای مختلف درآیید» (۱۲: ۶۷)، آمده که وی از چشمْ‌زخم هراس داشت. و در آیهٔ «این پیراهن مرا ببرید و بر چهرهٔ پدرم افکنید تا بینایی خویش بازیابد» (۱۲: ۹۳)، آمده که آن‌پیراهن، پیراهن حیات بود که آدم از بهشت با خویش آورده بود و خداوند آن را بعد بر اندام ابراهیم پوشانید و به‌ارث به یعقوب رسید و او همچون تعویذی آن را بر تن یوسف کرد. و درمورد آیهٔ «من هرگز از این زمین بیرون نمی‌روم تا پدرم به من دستوری دهد یا خداوند دربارهٔ من داوری کند [که اوست بهترین داوران]» (۱۲:۸۰)، گفته‌اند که گویندهٔ این سخن یهوذا بود که چون درخشم می‌شد موی بر اندام او برمی‌خاست و خون از آن می‌چکید و چون صیحه می‌زد هر زن آبستن که فریاد او را می‌شنید فرزند سقط می‌کرد و تا فرزندی از فرزندانِ یعقوب او را لمس نمی‌کرد از خشم فرو نمی‌نشست. یك‌بار که یهوذا درخشم شد و فریاد برآورد یوسف، منشا فرزند خویش را دستور داد تا دست بر روی او بگذارد و او چنین کرد و یهوذا آرام گرفت و یهوذا گفت: همانا در این

وادی [کسی از فرزندان یعقوب هست][1] با سخنان و چیزهای دیگری که نقل می‌کنند و درست‌تر همان است که کتاب (قرآن) دربارهٔ آن سخن گفته است بی‌آنکه بخواهیم درمورد معجزات انبیا ـ آنچه را که از عادت بیرون می‌نماید ـ منکر شویم. گویند چون اظیفر، شوهر زلیخا، درگذشت زلیخا از شدت غم عشق یوسف، پیر شد و چشمانش نابینا گردید، پس یوسف دعا کرد تا خداوند جوانی و بینایی را بدو بازگرداند و یوسف با او ازدواج کرد و از او دارای فرزند شد.

* داستان ایّوب

وهب گوید: ایوب فرزند موص بن رعویل بوده و پدرش از کسانی بوده که به ابراهیم ـ در آن‌روزی که به آتش افکنده شد ـ ایمان آورده است و ایوب داماد یعقوب بود و دختری از دختران یعقوب همسر او بود و نام آن‌دختر لیا بود و این همان زنی است که ایوب او را با دستهٔ گیاه زد و مادرِ ایوب دختر لوط بود، و حوران و البثنیه ـ که دو شهرند ـ از آن او بود و مالی بسیار داشت و نعمتهای افزون و گوسفند بسیار و سیزده فرزند و هزار غلام که درخدمت او در کار مزرعه و چارپایان بودند. خداوند او را به بلا گرفتار کرد و زیان بر او وارد آورد و اموال و چارپایانش ازمیان رفتند. فرزندانش هلاك شدند و زنش لیا کار می‌کرد و قوت و روزی برای او فراهم می‌کرد و لیا قسمتی از مویش را فروخت، دربرابر غذایی، و آن را نزد ایوب آورد و ایوب او را متهم کرد و سوگند یاد کرد که اگر از این بیماری شفا یابد صد چوب بر همسرش خواهد زد. گویند که شیطان نزد آن زن رفت و گفت اگر ایوب یك شربت آب بخورد که نام خدا را با آن نبرد بهبود خواهد یافت و همسر ایوب این خبر را نزد ایوب گفت و ایوب چنان سوگندی یاد کرد. سپس آن ایام به‌سر رسید و جبرئیل نزد او آمد و گفت: پای خویش را بر زمین بمال، و او چنین کرد و آب برجوشید وایوب در آن شستشو کرد و از آن آب نوشید و بهبود یافت وخداوند به جای آن سیزده فرزند، بیست‌وشش‌فرزند به او داد و این سخن خدای که «و کسانش را با نظایر آنها نیز، به اودادیم که رحمتی بود ازجانب ما» (۴۲:۳۸) وخداوند فرمان‌داد تا در برابر سوگندی که یاد کرده بود صد ترکه (عود) بر همسرش بزند تا سوگندش راست باشد و خداوند به نیکی در شکیبایی او را ستود و این ستایش تا جهان باقی است همواره همه‌جا خوانده

۱) متن چاپی افتادگی داشت، و جمله ناتمام بود، از حاشیهٔ نسخهٔ عکسی افزوده شد. هوار متوجه نقص جمله نشده است.

می شود. جُوَیْبر از ضحاك روایت کرده که وی ایوب بن موص بن العیص است. ایشان پیوسته بر آیین حنیفی بودند تا آنگاه که اختلاف میان ایشان افتاد و خداوند عیسی را بر ایشان مبعوث گردانید.

* یادکردِ اختلاف مردم در این قصه

وهب معتقد است، و من این عقیدهٔ او را نمی‌پذیرم، که ابلیس به آسمان بالا می‌رفت و در نقطه‌ای می ایستاد. پس بالا رفت و گفت: خدایا! تو، به ایوب عطای بسیار بخشیده‌ای او را در فراخی نعمت داشته‌ای و او را به هیچ بلایی نیازموده‌ای تا دانسته شود که شکیبایی او چند است. وهب گوید خداوند ابلیس را بر ایوب مسلط گردانید واو در سجده بود، ابلیس در چهرهٔ ایوب دمید و چنین و چنان شد. دیوارهای خانه‌اش فرو ریخت. فرزندانش کشته شدند. کرمها در پیکرش جایگزین شدند. هفت سال و هفت ماه و هفت روز و هفت ساعت کرمها در پیکر او آمدوشد داشتند و مردم قریه از او دلتنگ شدند و او را بر خاکروبه‌ای افکندند. همسرش عورت او را با خاك می‌پوشانید و او شکیبایی کرد بهترین شکیبایی. به هیچ‌کس جز خداوند شکایت سر نکرد چنان‌که خداوند فرموده: «ما او را شکیبا یافتیم، چه نیك‌بنده‌ای است ایوب که بازگردنده و توبه‌کننده است» (۳۹: ۴۴ و ۴۳). بعضی گویند مرد ستمدیده‌ای به او پناه برد و از او یاری خواست و او در نماز بود و نماز خود را قطع نکرد و این کار گذشت و آن مرد را کشتند واموالش را غصب کردند و خداوند را این رفتار ایوب ناخوش آمد و به کفارهٔ این کار او را گرفتار بلا کرد.

درموردِ آزمونِ یعقوب گفته‌اند که وی گوسفندی کشت و بریان کرد و بوی آن غذا به مشام بعضی از همسایگان او رسید و یعقوب بدیشان طعام نداد و به دوری یوسف معاقب شد. گفته‌اند که چون خداوند بر ایوب منت نهاد و او را بهبود بخشید همه فرزندان و غلامان و گوسفندان و چارپایانش زنده شدند.

از سعید بن جُبَیر روایت شده‌ایم که گفت: هرکس بگوید که خداوند تمام فرزندان و غلامان و چارپایان او را زنده گردانید، دروغ گفته است. گویند خداوند ابری را فرستاد و آواز داده شد که عبای خویش را بگستر. خداوند ملخهای زرین بر ایشان بارانید، از هنگام عصر تا آنگاه که خورشید غروب کرد. و ایشان به گردآوری آنچه در گوشه‌وکنار عبا بود پرداختند و بر آن افزودند. پس آواز داده شد که این‌مایه آزمندی چیست؟ جواب داد: از بَرکتهای تو هیچ‌گاه بی‌نیازی نیست و کیست که از نیکی سیر شود؟ روایت

این چنین است. و خدای داناتر است.

* داستان شعیب

وهب بر آن است که شعیب و بلعم از فرزندان یك رهط بودند، که به ابراهیم، روزی که در آتش افکنده شد، ایمان آوردند. با او به شام مهاجرت کردند و ابراهیم پس از هلاك قوم لوط، دختران لوط را به همسری ایشان درآورد. همه پیامبران پس از ابراهیم ـ و بعضی گفته‌اند تمام بنی‌اسرائیل ـ از همین یك رهط اند. شعیب دختر لوط را به زنی گرفت و مدین قبیلهٔ شعیب نبودند و چون عذاب بدیشان رسید، شعیب بن نویب بن رعویل بن هرآ بن عنقا بن مدین بن ابراهیم، با همراهانش، که بدو ایمان آورده بودند، به مکه رفتند و در آنجا بودند تا مردند. در کتاب محمد بن اسحاق آمده که وی شعیب بن نویب بن رعویل بن هرآ بن عنقا بن مدین [بن] ابراهیم است. در تورات نام شعیب میکائیل است و او در فاصلهٔ روزگار یوسف و موسی بوده است و گویند وی کور و لنگ بوده است، از این‌روی قوم او بدو گفتند: «ما تو را در میان خویش ناتوان می‌بینیم» (۱۱: ۹۱). و اهل مدین با همه کفر و تکذیب خویش، در کار کیل و وزن خود نیز کم‌فروش بودند و کالای نادرست عرضه می‌کردند و شعیب ایشان را از این کار بازداشت و با ایشان جدال کرد چنان‌که از قرآن دانسته می‌شود. شعیب خطیب پیامبران است، چرا که وی خوش‌سخن بوده است و در گفتار، آرام.

ابن‌عباس گوید: خداوند به هیچ معصیتی قومی را هلاك نمی‌کند مگر آنگاه که به خدا کافر شوند. و از محمد بن کعب روایت شدیم که قوم شعیب به گناهِ کاستن از درهمها و دینارها عذاب شدند و مدین تجارتگاه غریبان بود و اعراب در آنجا سکه‌های دروغین می‌ساختند[1] و به بهای ناقص می‌فروختند و خدای‌تعالی فرموده است: «بر سر راهها منشینید که مردم را بترسانید و کسی را که به خدا ایمان آورده بازدارید» (۷: ۸۵). ضحاك گوید که ایشان ده‌یكِ اموال مردم را می‌گرفتند و ایشان را دو کاهن بود که این دو کاهن این دو کار ایشان را در نظرشان نیك جلوه‌گر می‌کردند و نام یکی از ایشان سمیر بود و دیگری عمران و گویندهٔ آنها هم دربارهٔ ایشان گفته است و خدای داناتر است:

ای قوم! شعیب پیامبری است فرستاده، پس رها کنید / سمیر و عمران بن مدّاد را / من، اینك، ای‌قوم! ابری می‌بینم که ظاهر شده / و دختر دره را با

۱) کذا!

بانگ خویش آواز می‌دهد.

از عکرمه روایت شدیم که گفت: شعیب یك‌بار بر اهل مَدْیَن مبعوث شد و بلای بانگ سهمگین بر ایشان فرود آمد و یك‌بار بر اصحاب ایکه مبعوث شد و ایشان از قبیلهٔ او بودند و ایشان را عذاب روز سایه‌گاه (یوم‌الظله) فرا گرفت. اهل روایت بر آنند که ایشان اهل مدین بودند که گرمای سوزان و تب بر ایشان چیره شد و ایشان به درختستانی که داشتند پناه بردند و سپس ابری بر فراز سر ایشان نمودار شد، پنداشتند که ژاله و بارانی در آن هست و همه آواز دادند: سایبان! و چون روی به سوی راست کردند همگان را سنگباران کرد.

اختلاف مردم در این داستان

بعضی تصور کرده‌اند که اباجاد و هوّز و حُطی و کلمن نامهای پادشاهان مدیَن است و ایشان از نژاد محصن بن جندل بن مدین بن ابراهیم‌اند و شاعر درمورد هلاك ایشان گفته است:

شهریارانِ خاندانِ حُطّی و سعفص در بخشندگی، / و نیز هوّز سرورانِ صفوف حجرند.

و گویند که خالفه دختر کلمن، پس از مرگش، در سوگ او سروده است:

مرگِ کلمون در میان محله، تکیه‌گاه مرا ازمیان برد / سالارِ قوم هنگامی که در زیر سایبان بود مرگش فرا رسید.

داستان موسی و خضر

وهب بر آن است که نام خضر بلیا بن ملکان بن فالغ بن عابر بن [شالح بن] ارفخشذ بن سام بن[1] نوح بوده و پدرش پادشاه بوده. بعضی گفته‌اند خضر بن عامیل از نژاد ابراهیم است. در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که ارمیا همان خضر مصاحب و یارِ موسی است و خداوند نبوتِ او را به‌تأخیر افکند تا به روزگار ناشیهٔ ملك او را به پیامبری مبعوث گرداند، پیش از آنکه بخت‌النصر ازبرای جنگ، به بیت‌المقدس بیاید. بسیاری از مردم بر آنند که وی با ذوالقرنین بوده و وزیر اوست و پسرخالهٔ وی. از ابن‌عباس روایت

۱) متن از نظر ضبط دقیق کلمات مشوش بود. از روی *المعارف*، ابن‌قتیبه، ص ۴۲ تصحیح شد.

شده که خضر همان الیسع است و به‌نام خضر نامیده شده، چون از چشمهٔ بهشت نوشید، گام خود را در هرکجای زمین که می نهاد پیرامون او سبز می‌شد. این است اختلاف نظرها دربارهٔ خضر. گویند او نمرده است، چرا که وی جاودانگی یافته تا هنگام نفخهٔ نخستین، و او موکل بر دریاهاست و یاور درماندگان.

اختلاف است دربارهٔ موسایی که او را درجستجو بود. بعضی گفته‌اند موسی بن عمران بود و اهل تورات گویند وی موسی بن منشا بن یوسف بن یعقوب است و او پیش از موسی بن عمران پیامبر بوده است و خداوند در قرآن داستان آن‌دو را یاد فرموده است: «و آنگاه که موسی به شاگرد خویش گفت: آرام نمی‌گیرم تا به محل برخورد دو دریا برسم یا مدتی دراز به‌سر برم» (۱۸: ۵۹) تا پایان داستان و من داستان این دوتن را با تمام معانی و دعاوی در [کتاب] معانی یاد کرده‌ام.

داستان ذوالقرنین

خداوند فرموده است: «[ای پیامبر!] ترا از ذوالقرنین می‌پرسند بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند» (۸۲:۱۸). و خداوند خبر می‌دهد که وی به‌برآمد نگاه و مغرب خورشید رسید و سدّ یأجوج و مأجوج را بست و مردم درنام وی و نام شهر و زمان و سنت و دین و پیامبری او اختلاف دارند. ضحاك گوید او قیصر قیصران است. و وی مردی درستکار بوده و بر مشرق و مغرب زمین فرمانروایی و پادشاهی داشته. مقاتل معتقد است که وی پیامبری بوده که بر او وحی می‌شده است و در زمین گردش کرده است و ابن‌اسحاق گوید: شخصی که رشتهٔ سخن را به ایرانیان می‌رسانید مرا روایت کرد که ذوالقرنین مردی از اهل مصر بوده به‌نام مرزبان بن مدربهٔ یونانی و از فرزندان یونان بن یافث بن نوح بوده است.

از خالد بن معدان کلاعی، از پیامبر، روایت شده که گفت: ذوالقرنین پادشاهی بوده که خداوند همه‌گونه اسباب برای او فراهم کرده بود[1]. و گوید: عمر بن‌الخطاب یك‌بار شنید که مردی ندا می‌دهد: ای ذوالقرنین! پس عمر گفت: خدایا ببخشای! آیا از

۱) متن مغشوش است، کسی در حاشیه نوشته: کذا فی‌الاصل. عین عبارت این است: «ملك مسح الارض من تحت بالاسباب». هوار ترجمه کرده: «وی فرشته‌ای بوده که همهٔ زمین را با وسائلی از زیر، گشته». رجوع شود به تفسیر *مجمع‌البیان*، طبرسی، ج ۶، ص ۴۹۰ که از علی(ع) روایت شده: «و مدله فی‌الاسباب» و در مورد قصه‌های مربوط به اسکندر رجوع شود به *قصص‌الانبیاء*، ابواسحاق ثعلبی (چاپ مصر ۱۳۱۲)، ص ۳۱۳.

نامگذاری به‌اسم انبیا خرسند نیستید که به نام فرشتگان تسمیه می‌کنید. وهب معتقد است که ذوالقرنین فرزند پیرزنی از روم بوده و از ضحاك روایت شدیم که ذوالقرنین پس از مرگ نمروذ بن کنعان بوده است. در بعضی تواریخ آمده که وی سیصد سال پیش از میلاد مسیح بوده است. بعضی گفته‌اند که وی در روزگار فَترَت بوده است. در نظر ایرانیان و اصحاب نجوم وی اسکندر است که ملك عجم را زایل کرد و دارا بن دارا را کشت. بعضی گفته‌اند که وی را از آن‌روی ذوالقرنین گفته‌اند که دوقرن بر وی گذشته است. بعضی گفته‌اند که وی دو گیسو داشته و بعضی گفته‌اند که دوطرف سرش از مس بوده است. از علی(رض)، روایت شدیم که گفت وی مردی شایسته و بسامان بود و دوستدار خداوند . قوم خود را دعوت کرد و آنها بر قرن (یك‌طرف سر) او زدند و مرد و سپس خداوند او را زنده گردانید باز بر قرن دیگر او را زدند و مرد. و پیامبر به علی(ع)، گفت: «و تو ذوقرنین آن هستی». و بعضی گفته‌اند که نامگذاری از این‌جهت بوده که وی در خواب دید که گویی دوقرن[1] (طرف) خورشید را به‌دست دارد. بعضی گفته‌اند از این روی است که وی در گردش خویش خاور و باختر زمین را طواف کرده است و اهل نجوم معتقدند که وی بیست‌وچهارسال زندگی کرد. در کتاب ابی‌حذیفه از حسن روایت شده که ذوالقرنین در کتابها چنین خواند که مردی از فرزندان سام بن‌نوح از چشمهٔ بحر (عین‌البحر) خواهد نوشید و آن چشمه‌ای است از بهشت و جاودانه خواهد شد تا روز رستاخیز و او به جستجوی آن‌چشمه بیرون رفت. خضر، وزیر و پسرخالهٔ او بود و بر آن چشمه هجوم برد و نوشید و وضو گرفت و ذوالقرنین را از آن آگاه کرد. پس ذوالقرنین گفت: من در جستجویش بودم و تو یافتی. گفت که همین امر باعث شده بود که وی در زمین به‌گردش پرداخت. این داستان را گروهی به نوعی از وجود که حقیقت آن دانش پنهانی است تعبیر کرده‌اند و این قول را به ارسطاطالیس نسبت داده‌اند و بهترین کار دربرابر این جاهلان، این است که آنچه را در کتاب و سنّت ظاهره وجود ندارد منکر شویم، چرا که این‌گونه داستانها زود می‌تواند دلها را در شك و شبهه بیندازد و خدای یار است و توکل ما بر اوست.

* داستان موسی و هارون دو پسر عمران

اهل این فن گفته‌اند که وی موسی بن عمران بن یصهر بن قاهث بن لاوی بن

۱) قرن‌الشمس، به‌معنی اولین قسمتی که از خورشید ظاهر می‌شود نیز هست.

یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم است و مادرش اباخه از فرزندان لاوی بن یعقوب بوده است. در تورات آمده که نام مادرِ وی یوخابذ است و خواهر موسی مریم بنت عمران بن یصهر است و او همسر کالب بنِ یوفنا بن فارص بن یهوذا بن یعقوب بود. همسر موسی صفراء دختر شعیب بود. فرعون مصر، در روزگار موسی، ولید بن مصعب ابومرة ـ مردی از عمالیق ـ بود و او خواهرزادهٔ فرعون، همروزگارِ یوسف بود. بعضی گفته‌اند فرعون موسی، همان فرعون یوسف بوده است. ابن‌اسحاق گوید: شخصی که من او را متهم نمی‌کنم مرا روایت کرد که وی چهارصد سال پادشاهی کرد درحالی که در کمال جوانی و شادابی بود و هیچ دردسر و اندوهی بدو نرسید، و هیچ دشمنی به او نزدیك نشد. در تاریخ یمن خواندم که وی کارگزار (عامل) ضحاك در مصر بوده است. از داستان‌پردازان شنیدم که می‌گفتند فرعون از مردم بلخ بوده است و هامان از سرخس بوده است و این‌دو بودند که بذر خربزه را به مصر بردند و کاشتند و در آنجا سروری یافتند و بر گورستانها مستولی شدند، هیچ مرده‌ای را نمی‌گذاشتند که در گور نهاده شود مگر اینکه حقی از او می‌گرفتند و سپس فرعون پادشاه شد و هامان وزیر او گردید و خدای داناتر است.

من، در موارد بسیاری از این کتاب یادآور شدم که آنچه در این قصه‌ها و خبرها وجود دارد بشنو و از آن اعراض کن. و به رازجویی و علت‌طلبی آن مپرداز و برای معانی آنها گریزگاهی جستجو مکن، چرا که اینها مایهٔ هیچ آگاهی و عملی نیست خداوند حکایت کرده که او گفت: «آیا نه چنین است که پادشاهی مصر، از آن من است و این رودخانه از زیر [قلمرو فرمان] من جاری است» (۴۳: ۵۱) و نیز گفت: «جز خویشتن خدایی برای شمایان نمی‌شناسم و گفت: منم پروردگار بزرگ شما» (۷۹: ۲۴). و اُمیّه دربارهٔ او گفته است:

و فرعون هنگامی که آب برای او برده می‌شد / چرا سپاسگزار خداوند نگردید / گفت منم خدایی که پناه‌دهندهٔ مردمان است / و هیچ‌کس پروردگار پناه‌دهندهٔ من نیست / پس خداوند او را از درجاتی که داشت محو گردانید / و خدا پیروز است / به بادافره این کار در زندگی از یادها گرفته شد / و می‌بینم که در عذاب و دگرگونی است / و موج دریا در پی ایشان آمد و آمد / و خیزابی شد و بر ایشان چیرگی یافت / پس آنگاه فرعون خداوند را خواند / اما این دعایی بود که پس از آن سرکشی دیگر قابل‌جبران نبود / و بدین‌گونه خودبین و خویشتن‌پرست گردید.

* یادکردِ زاده‌شدن موسی

گویند چون بنی‌اسرائیل، پس از یوسف، در مصر افزون شدند و زاد و رودشان بسیار شد و روزگار بر ایشان گذشت، در دین چیزهایی تازه ایجاد کردند و در کارها با قبطیان همراه شدند و دنباله‌رو ایشان گردیدند، به‌جز بقایایی که به دین ابراهیم مستمسك بودند. پس خداوند فرعون را بر ایشان مسلط گردانید و فرعون ایشان را بنده و خوار کرد و به شکنجه‌هایی واداشت ازقبیل کشیدن گل و ساختن بناها و کندن ستونها از کوهها و نقب زدن در صخره‌ها برای خانه. تا آنگاه که خداوند خواست ایشان را رهایی بخشد چنان‌که در قرآن آمده: «و چنین خواسته‌ایم که منت بگذاریم بر آنها که در زمین خوار و زبون شده‌اند و ایشان را پیشوایان قرار دهیم و میراث برندگان، و ایشان را در زمین توانایی بخشیم» (۲۸: ۵). و از ایشان بود موسی، هارون، یوشع، الیاس، الیسع، داود، سلیمان، زکریا، یحیی، عیسی، حزقیل، شمعون، شمویل، اشعیا، یونس، و اینان پیامبران بنی‌اسرائیل‌اند که خداوند ایشان را پیشوایان دین قرار داده و میراث برانِ نبوت. فرعون در خواب چنان دید که بدو گفته شد: خداوند پسری به یکی از بندگان تو خواهد بخشید که پادشاهی را از تو خواهد گرفت. فرعون فرمان داد تا میان زنان و مردان جدایی افکندند و فرمان داد که هر فرزندی که نرینه باشد او را بکشند. خداوند درمورد یوخابذ چنان پیش آورد که به موسی آبستن شد و زایید و هیچ‌کس از آن آگاه نشد و خداوند به وحی الهام به او وحی کرد که «او را در تابوت نِه و تابوت را در آب افکن!» (۲۰: ۴۰) و او چنین کرد و خاندان فرعون او را از میان آب و درخت گرفتند. ازین‌روی «موسی» نامیده شد، چرا که در زبان قبط «مو» به‌معنی آب است و «سا» به‌معنی درخت. و فرعون به کشتن او کمر بست ولی زنش آسیه دختر مزاحم گفت: «او را مکشید! شاید که برای ما سودی داشته باشد و یا او را به فرزندی بگزینیم» (۲۸: ۹) و دایگانی برای او آوردند و او پستان هیچ‌کدام را نگرفت تا آنکه خواهرش مریم گفت: «آیا شما را به خانواده‌ای که متکفل کار او باشند، هدایت کنم؟» (۲۸: ۱۲). پس او را به مادرش دادند تا در برابر مزدی او را شیر دهد.

گویند چون موسی در حجر فرعون بود خداوند محبتی از وی در دل فرعون افکند تا بالغ شد و رشد کرد. یك‌بار که در میان شهر گردش می‌کرد ـ و قصر فرعون بیرون از شهر بود ـ ناگهان «دو مرد را دید که با یکدیگر در جنگ‌اند» (۲۸: ۱۵). یکی از این دو مرد قبطی بود و یکی اسرائیلی و «آن کسی که از اطرافیان او (بنی‌اسرائیل) بود در برابر دشمن از وی یاری خواست و موسی مشتی سخت بر او زد و او را کشت» (۲۸: ۱۵) و

موسی از کار خود پشیمان شد. چرا که این کار را از سر عمد انجام نداده بود و مأمور بدان نبود. «موسی از توقف در شهر بیمناك شد و مراقب دشمن بود. ناگاه همان کسی که روز گذشته او را به یاری خواسته بود، دیگربار او را به یاری طلبید» (۲۸: ۱۸) و این آیات، مفهوم و روشن است. پس آنگاه مردم با یکدیگر رأی زدند در کار کشتن او و مردی از دور دست شهر آمد به نام حزسل بن نوخاسل[1] و همین شخص است که خداوند در سورهٔ حامیم مؤمن درباره‌اش فرموده است: «و گفت یکی از مردان مؤمن آل‌فرعون که ایمان خویش را نهان می‌داشت» (۴۰: ۲۸). او گفت: «ای موسی مردمان در کار تو رأی می‌زنند که تو را به قتل برسانند به‌زودی از شهر بیرون گریز که من دربارهٔ تو بسیار مشفق و مهربانم» (۲۸: ۲۰) و «موسی از آنجا باتشویش و هراسان بیرون رفت و مراقب بود» (۲۸: ۲۱) تا آنجا که خداوند فرماید: «و چون بر سر آبِ شهر مدیَن رسید، در آنجا گروهی از مردم را دید که گوسفندانشان را سیراب می‌کنند و دور از ایشان دو زن را دید که گوسفندانشان را از پیوستن به گوسفندان دیگر بازمی‌دارند» (۲۸: ۲۳). و این دو زن، دو دختر شعیب بودند که نام یکی صفراء بود و نام دیگری لیا. هنگامی که مردم گوسفندان خود را آب می‌دادند، آن‌دو به بازماندهٔ آب می‌نگریستند و گوسفندانشان را به نوشیدن آب بازمانده وامی‌داشتند، و مردمان موسی را در برابر خویش دیدند. پس موسی گوسفندان ایشان را آب داد و خود روی به سایه آورد و گرسنه بود. «یکی از آن دو دختر در کمال شرم و آهستگی نزد او آمد و گفت: پدرم از تو دعوت می‌کند تا درعوض آب‌دادن به گوسفندان به تو پاداش دهد. چون موسی نزد او رفت و داستان خویش را با او بازگو کرد، گفت: مترس که از مردمان ستمکار رسته‌ای» (۲۸: ۲۵) و او یکی از دخترانش را به همسری او درآورد، به‌شرط اینکه هشت سال یا ده سال برای او کار و خدمت کند.

بعضی گفته‌اند آن‌کس که دختر شعیب را به همسری او درآورد داماد وی یترون بود و شعیب خود روزگاری بود تا درگذشته بود. خداوند فرموده است: «و چون موسی آن روزگارِ موردِپیمان را به پایان رسانید و با اهل‌بیت خود از نزد شعیب روی به دیار خود کرد (دَر راه) آتشی ازجانب طور دید و به اهل خود گفت: شما در اینجا درنگ کنید که از دور آتشی به نظرم رسیده است» (۲۸: ۲۹).

گویند شبی تاریك بود و بادی سرد می‌وزید و او در راه به‌سرعت می‌رفت، چرا که شب تاریك بود و آتشی در برابر چشم اهل‌بیت او برآمد. او بدیشان گفت: «درنگ کنید

۱) در متن ضبط کلمات دقیق نیست. ابوالفتوح رازی در تفسیر خود (ج ۴، ص۱۹۴) خربیل‌بن صبو را ضبط کرده و در نسخه بدل همان کتاب حزقیل آمده است.

که من آتشی دیدم شاید که از آن آتش شعله‌ای برای شما بیاورم یا بر اثر آن راه را پیدا کنم» (۲۸: ۲۹) و موسی روی بدان آتش نهاد و آن را در نزدیکی خود احساس می‌کرد و آمد و آنگاه که «از جانبِ وادیِ ایمن در آن بارگاه مبارك، از آن درخت، ندایی رسید که ای موسی، منم من، پروردگار جهانیان» (۲۸: ۳۰) تا آخر. و این سخن چنان است که خداوند در بسیاری از مواضع قرآن آن را یاد کرده و خداوند به موسی آیات و معجزاتی بخشید، از قبیلِ عصا و ید بیضا و به هارون نیز در مصر وزارت و نبوت را وحی فرستاد و این دو را نزد فرعون روانه کرد و ایشان رفتند و پیغام خود گزاردند و فرعون ایشان را مسخره کرد و متهم داشت. ساحران را در برابر ایشان گردآورد و چون به کار پرداختند چنان شد که خدای عزوجل فرموده است: «پس آن عصا همهٔ جادوییها را فرو برد» (۷: ۱۱۷) و ساحران چون آن نشانه‌ها را دیدند، دانستند که بر حق است و راستین، ایمان آوردند و خدا را سجده کردند. خداوند به موسی فرمان داد تا بنی اسرائیل را از مصر بیرون ببرد و گفت که من دشمن ایشان را هلاك خواهم کرد و موسی شبانه ایشان را بیرون برد و فرعون و لشکریانش در پی ایشان رفتند. خداوند ایشان را به دریا غرق کرد و موسی و همراهانش را به کناره رساند و نجات داد چنان‌که در قرآن آمده است.

* در یادکردِ قارون

گویند که قارون فرعون را پیروی کرد و در ستمکاری او را یاری کرد و گنجینه‌هایی گرد آورد «که بر دوش بُردنِ کلید آن گنجها از گرانی، نیرومندان را خسته می‌کرد» (۲۸: ۷۶). چون خداوند فرعون و قوم او را هلاك کرد او بر موسی و هارون رشك برد و گفت: تو را پیامبری و هارون را وزارت و مرا هیچ؟ به خدا سوگند من بر این کار شکیبایی ندارم. پس موسی دعا کرد و خداوند او را به زمین فرو برد. بعضی گفته‌اند سبب هلاك وی این بود که وی از زنی زشتکار خواستار شد، تا بر موسی دعوی کار زشت کند و چون آن زن برخاست خداوند زبانش را گرداند و سخن راست گفت.

* داستان تیه

چون خداوند فرعون را هلاك کرد، به موسی فرمان داد که به شام برو و با جبّاران جنگ کن و ایشان را از آنجا بران، چرا که آن سرزمین مقدس میراث پدر شما ابراهیم است. ولی بنی اسرائیل از گفتهٔ او سر باز زدند و از جنگ سستی و کناره‌گیری کردند

چنان‌که خداوند فرموده است: «ای قوم! بدان سرزمین مقدس درآیید، سرزمینی که خداوند برای شما نوشته و پشت بازمگردانید» (۵: ۲۱) و ایشان گفتند: «ای موسی! ما هرگز بدان سرزمین داخل نمی‌شویم تا آنان در آنجایند تو با خدای خود بدانجا برو و جنگ کن که ما هم اینجا نشسته‌ایم» (۲۴:۵). پس خداوند داخل‌شدنِ در آن سرزمین را بر ایشان حرام کرد و چهل سال در تیه سرگردان بودند. سپس پشیمان شدند و خداوند بر ایشان مهربانی و لطف کرد و برایشان مَنّ و سَلوىٰ فروفرستاد و ابر را برایشان سایه‌گستر کرد و دوازده چشمه برای ایشان بیرون جوشانید. تا آنگاه که موسی و هارون و سرکشان و عاصیان در تیه مردند. سپس یوشع بن نون آنجا را گشود و با فرزندان ایشان بدانجا درآمد. و در تیه بود ماجرایِ فرو رفتن قارون و گوسالهٔ سامری و نزولِ الواح و شکافته شدنِ کوه و ماجرای آن هفتاد تن، و سوزاندنِ دو فرزندِ هارون و بالا رفتن اسباط به آن‌سویِ چین و داستان دیدار و داستان گاو و حدیث بلعم پیش از آن بود و همچنین داستان نقیبان که خداوند عزوجل فرموده: «و آنگاه که از بنی‌اسرائیل پیمان گرفتیم و دوازده نقیب از ایشان برانگیختیم» (۵: ۱۲) تا آخر آیه، و چون موسی و بنی اسرائیل به دریا رسیدند، خداوند فرمان داد تا از هر سبطی نقیبی برگزینند تا از او و قوم او پیمان وفاداری به خداوند بگیرد که جدال نکنند و اتّکال بر یکدیگر نکنند و از خدا و پیامبر او اطاعت کنند.

خداوند به موسی گفت: «بگو بدیشان که من با شمایم اگر نماز را به‌پای دارید و زکوة را ادا کنید» (۵: ۱۲) تا پایان آیه. پس بعضی وفادار ماندند و بعضی پیمان‌شکن شدند چنان‌که خداوند فرموده است: «به‌خاطر پیمان‌شکنیشان، نفرینشان کردیم و دلهاشان را سخت گردانیدیم» (۵: ۱۳) تا پایان آیه. و خداوند فرموده: «و بخوان بر ایشان داستان آن‌کس را که ما آیات خود را بدو عطا کردیم. از آن آیات به‌عصیان سر پیچید چنان‌که شیطان او را تعقیب کرد و از گمراهان شد» (۷: ۱۷۵). بعضی از مفسران گفته‌اند که وی بلعم باعوراء است که مستجاب‌الدعوه بود و نام بزرگ خدا را می‌دانست. گویند چون سجده می‌کرد حجابها از برابر او بر کنار می‌رفت و آنچه در زیر زمین و (بالای) کرسی بود همه را می‌دید.

چون موسی آهنگ البلقاء ـ که شهر جبّاران بود ـ کرد، ایشان از تندی و تیزی او هراسان شدند و از بلعم خواستار شدند که دربارهٔ او دعایی بد کند. و او در حق موسی نفرین کرد. پس بنی‌اسرائیل اختلاف کردند و از جنگ‌کردن سر باز زدند و در تیه سرگردان شدند و زبان بلعم باعوراء از دهانش بیرون افتاد، و آن آیاتی که خداوند به او داده بود ازمیان رفت و خداوند گفت: «و از قوم موسی گروهی که به حق هدایت جسته و به حق بازمی‌گردند» (۷: ۱۵۹).

بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند چون بنی‌اسرائیل بعد از موسی اختلاف کردند و طایفه‌ای از اسباط ترسیدند دست دعا به جانب خدا برداشتند و از او خواستند که ایشان را از بنی‌اسرائیل جدا کند. گویند خداوند ایشان را به سرزمینی در آن‌سوی چین بالا برد که سرزمینی پاك و پاکیزه بود و مردمش ستمکار نبودند و درندگانش تجاوزکار نبودند. گویند که حضرت رسول را در شب معراج بدانجا بردند و ایشان بدو ایمان آوردند و از او پیروی کردند.

و خداوند فرموده: «برگزید موسی هفتاد مرد از قوم خویش را برای دیدار ما» (۱۵۵:۷). اهل تفسیر گفته‌اند که چون سامری به‌پرستش گوساله مردم را گمراه کرد، ایشان از موسی خواستار شدند تا از پروردگارش پوزش بخواهد. و خداوند او را فرمان داد تا هفتاد مرد برگزیند و ایشان را به کوه ببرد تا توبهٔ ایشان پذیرفته آید و از راه حسن‌طاعت ایشان، گناه اینکه یکدیگر را می‌کشتند، ازمیان برود. ایشان به کوه رفتند و خدا با موسی سخن می‌گفت و موسی بدیشان ابلاغ می‌کرد و ایشان گفتند: «ایمان نخواهیم آورد مگر آنگاه که با خداوند رویاروی دیدار کنیم، پس صاعقه ایشان را گرفت» (۲: ۵۵). موسی دعا کرد و گفت: «اگر خواستی می‌توانستی از پیش ایشان را هلاك کنی» (۷: ۱۵۵)، و زنده شدند. گفتند: می‌دانیم او دیدنی نیست اما سخن او را به ما بشنوان. پس آوازی شنیدند که جانشان بیرون آمد. سپس موسی دعا کرد تا دیگربار جان به کالبدشان بازگشت و با موسی سخن می‌گفت و موسی بدیشان ابلاغ می‌کرد. چون به‌نزد بنی‌اسرائیل رسیدند بعضی از ایشان آنچه را که بدو وصیت شده و مأمور بود تحریف می‌کردند، آن‌گونه که خدای عزوجل گوید: «بودند گروهی از ایشان که می‌شنیدند کلام خدای را، سپس آن را تحریف می‌کردند از پس اندیشیدن و می‌دانستند» (۲: ۷۵). و خداوند عزوجل فرموده: «و آنگاه که یکی را کشتید و در آن کشته پیکار درگرفتید و خداوند بیرون‌آورنده است آنچه را که شمایان پنهان می‌کنید» (۲: ۷۲). بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند که در تورات برایشان نوشته شده بود که هرگاه کشته‌ای میان دو قریه پیدا شود و نزدیك به هیچ‌کدام نباشد و اهل آن قریه را به‌گناه ایشان بگیرند، اگر منکر شوند باید پنجاه مرد از ایشان سوگند یاد کنند و گاوی بکشند و دستهاشان را بر آن گاو نهند و سوگند یاد کنند که ما آن را نکشته‌ایم و قاتل را هم نمی‌شناسیم، بدین‌گونه از خون او تبرئه می‌شوند.

تا اینکه مردی پسرعموی خود را ـ که عامیل نام داشت ـ کشت، از بیم آنکه با دخترعمویش ازدواج کند و او را در وادیی افکند و مردم فرداروز کشته را افتاده دیدند و نمی‌دانستند که قاتل او کیست. به موسی التجا بردند و او فرمان داد تا گاوی را ذبح کنند و ایشان پیوسته نزد او برمی‌گشتند و دربارهٔ خصوصیات آن‌گاو کار را بر خود دشوار

می‌کردند تا محدود شدند به خصوصیاتی که در قرآن یاد شده و گاو را کشتند و با قسمتی از آن‌گاو، بر آن مرده زدند و او زنده شد و قاتل خود را شناسانید و خداوند فرمود: «و چون آن کوه را بکندیم و بالای ایشان بردیم، چنان‌که گویی سایبانی است، و می‌پنداشتند که کوه بر ایشان خواهد افتاد» (۷: ۱۷۰). اهل تفسیر گفته‌اند چون موسی تورات را برایشان آورد و در آن دشواریها و سختگیریها بود ازقبیل سنگسار کردن، و بریدن، و قصاص، مردم از پذیرفتن آن سر باز زدند. پس خداوند کوهی بالای سر ایشان فرا برد و گفته شد که اگر تورات را با آنچه در آن هست پذیرفتید فبها وگرنه بر شما خواهد افتاد، پس بعضی از ایشان به نیمی از چهرهٔ خویش سجده کردند و به‌نادلخواه آن را پذیرا شدند و خداوند فرمود: «و قوم موسی پس از وی، از زیورهای خویش پیکر گوساله‌ای ساختند که صدای گوساله داشت» (۷: ۱۴۶) تا پایان آیه. بعضی از ایشان گفتند که سامری پسر عموی موسی بود و نامش موسی‌بن ظفیر بود. و گویند که وی از مردم باجرما بود.

چون موسی به طور رفت برای میعاد گرفتن الواح، سامری بیست شب و بیست روز برشمرد و گفت: موسی خدای خود را فراموش کرد و این میعاد گذشته است و گوساله‌ای برای ایشان ساخت و ایشان به عبادت آن گوساله پرداختند و خداوند توبهٔ ایشان را کشتن قرار داد و کشتند تا شمارهٔ کشتگان به هفتادهزار رسید چنان‌که خدای فرموده است: «پس بکشید یکدیگر را که این‌کار برای شما نزد پروردگارتان بهتر است» (۲: ۵۴). و خدای فرموده است: «و برای او در آن الواح از هرگونه اندرز و شرح همه‌چیز نوشتیم» (۷: ۱۴۵) تا پایان آیه. وهب معتقد است که بنی‌اسرائیل چون در زمین سرگردان شدند از موسی خواستار شدند که کتابی برای ایشان بیاورد که از روی آن بدانند چه کارهایی باید بکنند و چه چیزهایی را باید بدانند. پس موسی از خداوند خواستار شد، و خدا او را فرمان داد تا به طور برود و سی روز روزه بدارد تا خدا با او سخن بگوید و الواح را به او بدهد.

پس موسی بیرون شد، هارون را در میان قوم خود جانشین خویش کرد و چهل روزه ایشان را وعده داد و سی روز روزه گرفت، سپس از پوست درخت خورد و بعضی گفته‌اند دهانش را با آب شست و مسواك زد، پس خداوند فرمان داد تا ده روز دیگر هم آن را تکمیل کند. سپس با او سخن گفت و الواح را بدو داد و در اینجا بود که موسی جویای دیدار شد.

داستان معبدی که موسی بنا کرد

به اهل کتاب چنین خبر رسیده که خداوند تعالی به موسی فرمان داد تا برای جمع ایشان مسجدی و خانهٔ قدسی برای قربانهای ایشان بسازد و او چنین جایی ساخت و الواح را در آن نهاد و ایشان در آن تحقیق می‌کردند و قربانی. و آتشی می‌آمد و قربانهای ایشان را می‌خورد و آن معبد با ایشان در تیه سیر و حرکت داشت. در یکی از شبها که آتش برای خوردنِ قربانی فرود می‌آمد دو پسر از آنِ هارون به‌هم آمیختند و آتش آن‌دو را خورد و سوخت. هارون سه‌سال پیش از موسی مرد و صد و بیست و هشت ساله بود و او یوشع بن نون را جانشین خود کرد.

تواریخ، دربارهٔ اینکه پادشاه ایران، در روزگار موسی، که بوده اختلاف دارند. در بعضی آمده که کار موسی و یوشع و کالب بن یوفنا و توساقین و حزقیل در روزگار ضحاك به‌پایان رسیده است. در بعضی آمده که کار موسی و فرعون در روزگار منوچهر بوده است پانصدسال بعد از ضحاك و در سیر عجم خواندم که کیلهر اسبِ جبّار ـ همان‌کسی که شهر بلخ و زرنج را ساخت و بیت‌المقدس را ویران کرد و بر یهودیانی که در بیت‌المقدس بودند سخت گرفت ـ بعد از موسی و یوشع بوده است. در کتاب معارف عتبی آمده است که موسی به‌روزگار بهمن بن اسفندیار مبعوث شد و چون وی شنید که در اورشلیم دینی احداث کرده‌اند بخت‌النصر را، که در نزد ایشان بخت‌نرسی نام دارد، فرستاد تا ایشان را کشت و اسیر گرفت و خدای داناتر است.

در یادکردِ معجزات موسی و شگفتیهای بنی‌اسرائیل و آنچه مورد اختلاف است و آنچه مورد اتفاق

آنچه کتاب دربارهٔ آن سخن گفته: عصا و ید بیضا و طوفان و ملخ و شپشه و غوکان و خون و شکافتن دریا و نجات بنی‌اسرائیل و جوشیدن آب از سنگ در تیه است و سایه افکندن ابر و فرود آمدن منّ و سلویٰ و زنده شدنِ کشته، به‌هنگامی که قسمتی از گاو را بر او زدند و شکافته شدنِ کوه و فرورفتنِ قارون به زمین و گرفتنِ صاعقه آن هفتادتن را و زنده کردنِ ایشان و ماجرای تیه و ازبینِ رفتنِ مال فرعون به دعای موسی. و این امر تا امروز باقی است و دیده و مشاهده می‌شود. محمد بن‌کعب گوید مرد با همسرش در بستر سنگ شد و نخل با میوه‌اش به سنگ بدل گردید. موسی راهی خشك در میان دریا برای ایشان گشود و در اخبار آمده که موسی چون خواست بنی‌اسرائیل را از مصر بیرون آورد

از امیران فرعون زینتها و زیورها را به‌عنوان غنیمتی به‌عاریت گرفت که آن را نقل دادند و چون خارج شدند خداوند دختران دوشیزه را مرگ داد و از هر مردی از ایشان دوشیزه‌ای مُرد و ایشان بدین کارها مشغول بودند تا اینکه بنی‌اسرائیل دور شدند و فرعون در پیِ ایشان بیرون آمد و در فوجِ پسین سپاه او صدهزار اسب سیاه بود علاوه بر رنگها و نشانهای دیگر و علاوه بر آنها که در مقدمهٔ لشکر یا در دو سوی آن بودند.

هنگامی که موسی با عصای خود بر دریا زد تا بنی‌اسرائیل بگذرند ایشان از وارد شدن به دریا سر باز زدند تا اینکه دوازده طاق برای ایشان قرار داد برای هر سبطی طاقی جداگانه، و به یکدیگر می‌نگریستند. گویند جبرئیل سوار بر مادیانی آمد، در پیشاپیش فرعون، و فرعون بر اسبی نر سوار بود و جبرئیل اسب خود را به درون آب برد و اسب فرعون بوی او را شنید و در پی او رفت و چون به‌خیزاب درآمد غرق شد و در آن‌هنگام که غرق می‌شد انگشت سبّابه‌اش را به‌شهادت بلند کرد و گفت: «ایمان آوردم به کسی که نیست خدایی جز او که بنی‌اسرائیل بدو ایمان آوردند» (۱۰: ۹۰). آنگاه جبرئیل اندکی از شن و ماسه‌های دریا در دهان وی کرد. علاوه بر داستانهای بسیار که در میان عامهٔ مردم شهرت فراوانی دارد، که نه هیچ پیامبری به‌مانندِ آن وصف شده است و نه هیچ امتی. در روایت آمده که از بنی‌اسرائیل بسیار سخن گفته شده و هیچ اعتراضی هم نیست. وراهِ آنچه ما یاد کردیم، همان راهِ معجزات انبیاست و علت در تمام آنها یکی است و دلیل هم یکی. جز اینکه فقط مسائل صحیح و درست آن قابل‌اعتماد است. اما کسی که ازفرطِ نادانی، از همراهی با عقاید مردم سر باز می‌زند، او از دوحال بیرون نیست، یا به‌صراحت منکر معجزات است ویا به‌گونه‌ای منحول و زشت آنها را تأویل می‌کند. و دیدم بعضی از چنین افراد را که می‌پنداشت فرو بردنِ عصای موسی عصاهای ایشان را پیروز شدنِ دلیل اوست بر دلایلِ ایشان. همچنین روشنایی دست و برجوشیدنِ آب از سنگ و زنده شدنِ هفتادتن پس از مرگ، همه و همه مثالی است برای رسیدن ایشان به دانایی، در راهی که جستجو می‌کردند بعد از اینکه در جهل مرده بودند.

از بعضی از ایشان شنیدم که می‌گفت: موسی یك‌شاخه از دریا را به‌سوی فرعون و همراهان او فرستاد و ایشان در منزلگاه خود هلاك شدند همچنان‌که قرامطه با ابن ابی‌الساج کردند. و در این گفتار خود تخلیط و وساوس بسیاری می‌کرد و خدای داناتر است. این قصه‌ها به‌صورت مفصل و کامل در کتاب معانی‌القرآن تفسیر شده با تمام وجوه و اعراب آن و معانی و اختلاف مردم دربارهٔ آن. از این‌روی در اینجا از آنها می‌گذریم.

قصهٔ یوشع بن نون

او جانشین موسی و ولیعهد او بود و خداوند پس از موسی او را پیامبری بخشید و از حسن روایت شده که نبوت در زمان حیات موسی به وی منتقل گردید. چون موسی پیامبری خود را ازدست‌رفته دید، مرگ از خدا خواست و گفته‌اند که یوشع همان ذوالکفل است پسر خواهر موسی و شاگردِ او، که با وی درجستجوی خضر همراه بود و هم اوست که بعد از موسیٰ بلقاء را که شهر جباران بود فتح کرد و جباران را کشت. و شب بر او سایه گسترد. و هنوز بازمانده‌ای از ایشان باقی بود و او از خداوند خواست که خورشید را بر وی نگاه‌دارد تا از کار ایشان فارغ شود. وهب گوید از همین‌جاست که اختلاف میان منجمان حاصل شده است!

و او بالق پادشاه بلقاء و سمیدع بن هوبر پادشاه کنعانیان را کشت و همچنین سی‌ویك پادشاه از پادشاهان شام را کشت و چهل سال شاه و پیامبر بود. سپس مرد و کالب بن یوفنا را جانشین خود کرد و کسی در این باره گفته:

آیا ندیده‌ای که ابن هوبر علقمی / چگونه در «ابله» گوشتش پاره‌پاره گردید[۱]؟

و در اخبار چیزی از نبوت وی شنیده نشده است و او خلیفهٔ یوشع بن نون بود و مریم دختر عمران خواهر موسی همسر او بود. او یکی از آن دو مردی است که در قرآن آمده که «دو مرد از آنها که از خدا می‌ترسیدند و خداوند بدیشان نعمت داده بود» (۵: ۲۲) تا پایان آیه و چون مرگش فرا رسید فرزندش یوساقانین را جانشین خود کرد.

داستان کالب بن یوفنا

گویند که کالب در زیبایی همچون یوسف بود و زنان فریفتهٔ او می‌شدند. پس از خدای خویش خواست تا خلقت او را دگرگون کند. وهب گوید خداوند او را مبتلا به آبله کرد و چشمش جراحت برداشت و موی صورتش ریخت و بینی‌اش دریده شد و چانه و دهانش کج شد. چنان‌که در انتهای چهره‌اش مانند درندگان به‌گونهٔ خرطومی درآمد و مردم از او نفرت داشتند و هیچ‌کس را تاب نگریستن در او نبود. مدت چهل سال در میان بنی‌اسرائیل به‌دادگری برخاست تا مرد.

۱) گوینده عوف‌بن سعد جرهمی است، برای بقیهٔ ابیات رجوع شود به *مروج‌الذهب*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج۱، ص ۵۲.

داستان حزقیل

گویند وی حزقیل بن دبحنه[۱] بود فرزند بور و او پیامبر قومی است که خداوند تعالی فرمود: «مگر ندیدی آنها را که از بیم مرگ از دیار خویش بیرون شدند و هزاران بودند» (۲: ۲۴۴) تا پایان آیه. گویند قومی بودند که از جنگ با دشمن گریزان شدند. سدی گوید که ایشان از طاعون گریزان شدند و سی‌واند هزار بودند و در کتاب معانی موارد اختلاف این داستان بیان شده است.

داستان شمویل بن هلقانا

نام او به‌عربی اشمویل است. وی پیامبر قومی است که خدای عزوجل فرموده: آیا ندیدی آن گروه از بنی‌اسرائیل را که پس از موسی به پیامبر خویش گفتند: «پادشاهی برای ما نصب کن تا در راه خدا پیکار کنیم» (۲: ۲۴۷) و بنی‌اسرائیل را تابوتی بود که به‌ارث از پیامبران بدیشان رسیده بود و بدان تبرك می‌جستند و بدان بر دشمنان پیروزی طلب می‌کردند. پس عمالقه بر ایشان چیره شدند و نیرو و توانایی ایشان ازمیان رفت و از شمویل خواستار شدند تا پادشاهی برای ایشان برانگیزد که به‌همراه ایشان پیکار کند. پس طالوت پادشاه ایشان شد و او از سبط ابن‌یامین بود و ایشان از پذیرش وی و اقرار به او سر باز زدند و خواستار نشانه‌ای شدند. پس پیامبر ایشان گفت: نشان وی این است که تابوت را برای شما می‌آورد و او تابوت را به کمك و یاری فرشتگان آورد و به‌وسیلهٔ آن بود که طالوت با دشمن ایشان جنگ کرد و داود جالوت را که سرکردهٔ عمالقه بود کشت. و ایشان را هزیمت داد و آنچه از اسیران که در دست ایشان داشتند همه را رهایی دادند.

داستان الیاس

گویند الیاس بن العادر از فرزندان یوشع بن نون است و ابن‌اسحاق می‌گفت وی الیاس بن‌یسی از فرزندان هارون بن عمران بوده است. او را الیاس و الیاسین و اذریاسین می‌خوانند و ذوالکفل نیز هم‌اوست. خداوند او را بعد از حزقیل دربرابر پادشاهی در بعلبك

۱) گویا متن افتادگی دارد، در *المعارف*، ص ۵۱، حزقیل‌بن بوذی ضبط شده است.

که آحب نام داشت برانگیخت. و آن‌پادشاه زنی داشت به‌نام ازبیل و هنگامی که برای جنگ با پیامبران بیرون می‌رفت آن‌زن را به جانشینی خود می‌گذاشت و آن‌زن بت‌پرست بود و ایشان را بت بزرگی بود به‌نام بعل. این قوم او را تکذیب کردند و بر او شوریدند و او را تبعید کردند. خداوند باران را از ایشان بازداشت تا اینکه گرسنگی بر ایشان سخت گرفت و ایشان هرچه می‌خواستند از الیاس طلب کردند تا آن را بازگرداند و دربارهٔ ایشان دعا کند و الیسع بن اخطوب شاگرد الیاس بود و خداوند او را بر ایشان مبعوث کرد که اگر می‌خواهید که خداوند رنج و اندوهتان را ازمیان بردارد پرستش بتان را رها کنید. گویند که ایشان ایمان آوردند و تصدیق کردند و خداوند بلا را از میان ایشان برد و به زندگی پرداختند. سپس دیگربار کافر شدند و الیاس دعا کرد که خداوند او را از دست ایشان راحت کند.

* یادکردِ اختلاف در این داستان

گویند الیاس سیاح بود و گیاه سبز می‌خورد چندان‌که آن‌گیاهان از ورای پوست بدنش در امعاء او دیده می‌شد. چون آن‌قوم بدو کافر شدند خداوند بدو وحی فرستاد که من روزی ایشان را بر دست تو قرار دادم. پس سه‌سال باران را از ایشان قطع کرد و ایشان ناگزیر مردار و گوشت سگان مرده را می‌خوردند. چون دیگربار به کفر خویش بازگشتند او از خداوند خویش خواستار شد که او را از میان ایشان نجات دهد. گویند ستوری به‌رنگ آتش نزد او آمد و او بر آن سوار شد و او را برد. شاگردش الیسع او را آواز داد که مرا چه فرمان می‌دهی؟ گفت: فرمانبرداری از خداوند و پیمان. خداوند او را بال‌وپر داد و لذت خوردن و آشامیدن را از او گرفت و او را وجودی زمینی، آسمانی، انسانی و فرشتگی بخشید. حسن گوید او موکل بر صحراها و دشتهاست و خضر موکل بر دریاهاست و این دو در ایّام حج هر سال با یکدیگر دیدار می‌کنند.

* یادکردِ الیسع‌بن اخطوب

او شاگرد الیاس بود و خداوند او را پس از وی پیامبری بخشید. بعضی گویند الیسع، همان ذوالکفل است و بعضی گفته‌اند که خضر است و بعضی گفته‌اند او ابن‌العجوز است و خدای داناتر است. در کتاب ابی‌حذیفه آمده که ذوالکفل همان الیسع بن‌اخطوب شاگرد الیاس است و او غیر از الیسعی است که خداوند در قرآن یاد کرده

است. و او این امر را از ابی‌سمعان روایت کرده است و اگر چنین باشد پس ایشان دو الیسع‌اند و خدای داناتر است. اما ذوالکفل مورد اختلاف بسیار است که ذکر این اختلافها را در کتاب معانی ان‌شاءالله خواهی یافت.

* داستان داود

او داود بن ایشا از فرزندان یهوذا بن یعقوب است که خداوند او را بعد از شمویل بن هلقانا پیامبری بخشید و پس از طالوت او را پادشاهی داد و در او پادشاهی و پیامبری جمع بود تا آنگاه که در گناه افتاد. دربارهٔ سبب گناه او اختلاف کرده‌اند. آنچه معروف است و صاحبان اخبار و اهل کتاب روایت کرده‌اند و اوزاعی از یحیی بن ابی‌کثیر از پیغمبر روایت کرده این است که وی از جایی می‌نگریست چشمش به زنی افتاد و دلدادهٔ او شد و شوهر آن‌زن را، در میان گروهی که به جنگ می‌رفتند، به جنگ فرستاد و آن‌مرد در جنگ کشته شد. چون عـدهٔ آن زن گذشت او را به همسری خود درآورد و آن‌زن از وی صاحب فرزند شد. نام آن زن بتشبـع بـود و نام شوهرش اوریا. بعضی این کار را از پیامبران سخت ناروا شمرده‌اند. و روایتی نقل کرده‌اند که داود با بنی‌اسرائیل بحث و تحقیق می‌کرد و ایشان هم با او به تحقیق و بحث مشغول بودند. یکی از ایشان گفت: هیچ روزی بر فرزند آدم نمی‌گذرد که مرتکب گناهی نشود. داود گفت: من امروز به خلوت خواهم رفت و می‌کوشم که مرتکب گناهی نشوم. پس خداوند به داود وحی فرستاد که آماده باش!

بعضی گفته‌اند گناه وی این بود که وی دادخواهی یکی از طرفین دعوی را شنید و بی‌آنکه سخن آن‌دیگری را بشنود داوری کرد. و ما به خدا پناه می‌بریم از اینکه درمورد پیامبری گریزگاه و توجیهی پیدا کنیم که مایهٔ تکذیب کتاب است. اگر چنین باشد پس معنی گفتار او که «آیا شنیده‌ای داستان اهل دعوی را که از غرفهٔ او بالا رفتند؟» (۳۸: ۲۱) تا پایان آیه‌های چهارگانه، چیست؟ تمام آنها تعریض به داود است و یادکردِ میش در این آیه کنایه از زن است فقط. چون داود گناه خود را شناخت به‌سجده افتاد و توبه کرد چنان‌که خداوند فرموده است: «و ما آن گناه را بر او بخشودیم» (۳۸: ۲۴). و این دسته دلیل آورده‌اند از گفتهٔ خدای تعالی که «ای داود! ما تو را خلافت بخشیدیم، در زمین، پس در میان مردمان به دادگری حکم بران» (۳۸: ۲۵) تا پایان آیه و خداوند کوهها را در فرمان او درآورده بود که هر بامداد و شامگاه با او تسبیح می‌گفتند. و پرندگان را مسخر او کرده بود که با او همسرایی می‌کردند و آهن را در دست او نرم کرده بود که زره می‌ساخت.

★ یادکردِ اختلاف ایشان در این داستان

چندان از درازی سجده‌ها و شدت زاری و بسیاری گریهٔ او نقل کرده‌اند که دل از تصدیق آن تنگ می‌شود. گویند گیاه از اشك او رویید و پوست وسط سینه‌اش به سجده‌گاه او چسبیده بود و هرهفته مردمان را گرد می‌کرد و بر گناه خویش نوحه می‌خواند. وهب معتقد است که خداوند رشته‌ای ریسمان با صخره‌ای برای او فرو فرستاده بود که دست مظلوم بدان می‌رسید و دست ظالم بدان نمی‌رسید تا اینکه کسی نیرنگی ساز کرد و از آن رشته‌ها بالا رفت و کار داوری کردن به سوگند و گواه نیازمند شد. بعضی گویند معنی نرم شدن آهن این است که کار ساختن زره‌ها برای او آسان شده بود نه اینکه طبیعت آهن در دست او تغییرماهیت داده باشد[1]. و گویند معنی این سخن خدای تعالی: «ای کوهها! با وی هم‌آواز شوید و ای مرغان نیز!» (۳۴: ۱۰). این است که کوهها به‌هنگام نظر کردن وی در ایشان با وی هم‌آواز شوند و مرغان در فرمان دل او باشند.

★ داستان لقمان حکیم

گویند وی برده‌ای حبشی بود با دو لب بزرگ و بینی بزرگ و زانوانش به‌هم می‌چسبید. وهب معتقد است که خداوند او را میان حکمت و پیامبری مخیر گردانید و او حکمت را برگزید. چون داود در گناه افتاد لقمان ناامید شد. خداوند فرموده است: «لقمان را فرزانگی و حکمت بخشیدیم... آنگاه که لقمان به فرزند خویش گفت: پسرکم! به خدا شرك میاور که شرك ستمی بزرگ است» (۳۱: ۱۱). وهب گوید که ده‌هزار سخن از لقمان در حکمت بدو رسیده که در خطبه‌ها و وصایا به‌کار می‌رفته است. گوید او همچنان فرزند خود ماثان را پند و اندرز می‌داد تا آنگاه که مرد.

★ داستان سلیمان‌بن داود

گویند دوازده‌ساله بود که داود او را جانشین خود کرد و با او مشورت می‌کرد و در

۱) در نسخهٔ چاپی، «لأنّ نفس‌الحدید تغیر عن طبعه.» ولی در نسخهٔ عکسی «لاان» است و ترجمه با توجه به‌نسخهٔ عکسی است.

کار داوری او را دخالت می‌داد. نخستین آزمونی که برای او روی داد این بود که زنی بهره‌مند از زیبایی و کمال، برای خصومتی نزد قاضی او رفت و قاضی از زیبایی او در شگفت شد و به‌ناروا خواهان او گردید. آن زن گفت: من از اینها به‌دورم. آن قاضی و صاحب شُرطه و پرده‌دارِ داود و صاحب بازار با هم تبانی کردند و با هم ساختند و نزد داوَد شهادت دادند که این زن سگی دارد که آن را بر خویش رها می‌کند. پس داود فرمان داد تا آن زن را سنگسار کردند. این خبر به سلیمان رسید و او هنوز بالغ نبود و با کودکان که بازی می‌کردند بیرون آمد و یکی از آن کودکان را به‌جای قاضی و دیگری را به‌جای شرطه و سومی را به‌جای صاحب بازار و چهارم را به‌جای پرده‌دار و یکی را هم به‌منزلهٔ آن زن قرار داد. سپس خود به‌جای داود نشست و ایشان آمدند و به‌زیان آن‌کسی که به‌جای زن بود شهادت دادند. پس سلیمان ایشان را پراکنده کرد و درنهان از یك‌یك ایشان از رنگ آن سگ جویا شد. یکی گفت سرخ است، دیگری گفت خاکستری است و در خصوصیات آن سگ اختلاف کردند و در نر و ماده بودنش اختلاف کردند. همچنین در خردی و کلانی آن و این خبر به داود رسید و داود میان آن افراد تفرقه افکند و از یك‌یك ایشان جویا شد و به‌اختلاف پاسخ دادند. پس فرمان داد تا ایشان را به قصاص آن زن کشتند. و دو زن بودند که در رودخانه‌ای شستشو می‌کردند و گرگ آمد و کودك یکی از ایشان را ربود و آن‌دو بر سر کودك بازمانده نزاع کردند و هرکدام مدعی بود که فرزند اوست و داود حکم کرد که آن‌فرزند از آن یکی از آن‌دو باشد. گویند آن‌دو زن از برابر سلیمان می‌گذشتند و قصه را بدو بازگو کردند. سلیمان گفت: کارد بیاورید تا آن را دونیم کنم. و هرکدام از شما را نیمی بدهم. مادر طفل گفت: این فرزند از آن اوست دونیمه‌اش مکن! و دیگری گفت: میان ما نیمه‌اش کن. آنگاه سلیمان آن کودك را به زنی داد که تسلیم شده بود و رضا نداده بود که آن را دونیم کنند. گویند مردی نزد او رفت و از همسایگانش شکایت برد که غاز او را گرفته‌اند و خورده‌اند. پس سلیمان در میان مردم خطبه خواند و گفت: یکی از شما غاز همسایه‌اش را دزدیده و خورده و با پرِ آن‌غاز که بر قلنسوهٔ اوست به مسجد آمده است! آن‌مرد دستش را به‌طرف قلنسوه‌اش دراز کرد که ببیند آیا پر غاز بر آن هست یا نه. سلیمان روی به صاحب غاز کرد و گفت: بگیر این مرد را و غاز از او بستان!

وخداوند فرموده است: «و [یادکن] داود و سلیمان را آنگاه که در زمین زراعتی... داوری می‌کردند» (۲۱:۷۷). گویند گوسفندان مردی یك‌شب تاکستان مردی را چریدند و آشفته و خراب کردند. داود چنین داوری کرد که گوسفند از آن صاحب تاکستان است و سلیمان گفت: داوری جز این است. با مرد همراهی کن! گفت: چگونه؟ گفت: صاحب گوسفند

گوسفندش را به صاحب تاکستان می‌دهد تا از شیر و پشم آن به قدر نیازمندی استفاده کند. و سپس اصل آن را رد کند. خدای عزوجل فرموده است: «به سلیمان فهماندیم» (۲۱: ۷۹). و داود بنیاد بیت‌المقدس را نهاده بود. و سلیمان آن را ساخت و تمام کرد. خداوند فرموده است: «و سلیمان وارث داود گردید و گفت: ای مردم ما زبان پرندگان را آموخته‌ایم و همه‌چیزی به ما داده‌اند» (۲۷: ۱۶) و فرموده است: «و باد را برای سلیمان رام کردیم که بامداد رفتنش یك‌ماه راه بود و شبانگاه رفتنش یك‌ماه و چشمهٔ مس را بر او روان کردیم و بودند از پریان کسانی که نزد وی، به فرمان پروردگارش، کار می‌کردند و هر کس از ایشان از فرمان ما سرپیچی می‌کرد عذاب آتش سوزان بدو می‌چشانندیم. و برای وی هر چه می‌خواست، از قصرها و تندیسها، و کاسه‌هایی به اندازهٔ آبگیرها و دیگهای استوار و بزرگ می‌ساختند» (۳۴: ۱۱ و ۱۲) و خدای فرموده است: «تا آنگاه که به وادی مورچگان درآمدند و مورچه‌ای گفت: ای موران!» (۲۷: ۱۸) تا پایان آیه و همهٔ اینهارا آنچه‌خداوند فرموده است ما می‌پذیریم و بدان ایمان داریم و او فرموده است: «و ما باد را به فرمان او درآوردیم که هر جا قصد داشت به فرمان وی به‌نرمی می‌رفت و دیوان بنّا و غوّاص را» (۳۸: ۳۷). گویند که وی بر باد فرمان می‌راند و باد او و لشکرش را حمل می‌کرد و هر کجا که می‌خواست آنها را می‌برد. یك‌ماه راه را در یك بامداد می‌برد و یك‌ماه راه را در یك شامگاه بازمی‌گرداند.

در ناحیهٔ دجله نوشته‌ای بر بعضی از بناهای عادیِ باستانی یافت شد که: «ما در اینجا فرود آمدیم و ما اینجا را نساختیم بلکه بدین گونـه ساخته آن را یافتیم دشمن ما از اصطخر بود او را کشتیم و ما از اینجا آهنگ شام داریم[1].»

گویند پادشاهی داود در شام در آغاز پادشاهی منوچهر پادشاه بابل و پادشاهیِ غمدان در یمن، بوده است و این امر یقینی نیست و امکان ندارد، چرا که زمانی دراز است و ناتوانی گمان و اندیشه در آن وجود دارد. هر وصفی که مسلمانان و اهلِ کتاب دربارهٔ سلیمان آورده‌اند ازقبیل معجزات و پادشاهی و فرمانبرداری مردمان و پریان و شیاطین از او و شناختِ زبانِ مرغان و جانوران و بردنِ باد او را و استخراج نوره و گچ و گوهرهای کانی و ساختن گرمابه‌ها و جز آن همه را ایرانیان در صفتِ جم‌شاذ پادشاه می‌آورند. و من نمی‌دانم آیا او در نظر ایشان همان سلیمان است یا نه. اگر اوصافی که دربارهٔ او می‌آورند

۱) این قسمت در متن غلط می‌نماید و ترجمهٔ هوار هم قانع‌کننده نیست. همچنین متن را دقیق چاپ نکرده. آنچه در نسخهٔ عکسی خوانده می‌شود این است: نحن نزلناه و ما بنیناه و هکذا مبنیاً وجدناه عدونا من اصطخر فقلناه و نحن رایمون منه فاتون الشام (b ۹۴ نسخهٔ عکسی و ص ۱۰۶، ج ۳، چاپ پاریس).

راست باشد این مرد مسلم پیامبر بوده است. چرا که این‌گونه معجزات جز برای پیامبران حاصل نمی‌شود.

خداوند فرموده است: «و پیروی کردند افسونهایی را که دیوان در پادشاهی سلیمان می‌خواندند و سلیمان کافر نبود» (۱۰۲:۲). اهل تفسیر گویند که دسته‌ای از یهود معتقدند که سلیمان جادوگر بوده و چشم‌بندی می‌کرده و کار را بر مردم مشتبه می‌کرده و او با جادوگری بر پریان و آدمیان فرمان رانده و پادشاهی کرده. و بعضی از ایشان به‌سحر اقرار کرده و آن را درست می‌دانند و دانش راستین می‌شمارند و خداوند این دعوی ایشان را بدین‌گونه نفی کرده که «سلیمان کافر نشد بلکه دیوان کافر شدند و جادوی به‌مردم آموختند» (۱۰۱:۲). گویند ظهور جادوگری به‌هنگام ازمیان‌رفتن پادشاهی سلیمان بوده که شیاطین این‌کار را پدید آورده‌اند و در میان مردم تثبیت کرده‌اند و آن را به‌سلیمان پادشاه و پیامبر نسبت داده‌اند. مردمان در سبب کاری که بر اثر آن سلیمان معاقب شد و پادشاهی او از میان رفت اختلاف کرده‌اند. بعضی گمان کرده‌اند که وی کنیزکی را اسیر کرد و دلبستهٔ او شد و آن کنیزك از وی دستوری خواست تا تندیس فرزندش را برای آرامش‌خاطر خود بسازد و با آن انس بگیرد و سلیمان دستوری داد. گویند کنیزك چهل‌روز به پرستش آن تندیس پرداخت. بعضی گمان کرده‌اند که یکی از همسران او از وی خواستار شد که برای پدرش قربانی کند و او اجازه داد تا ملخی برای وی قربانی کند. بعضی گفته‌اند که گناه وی این بود که سرگرم تماشای اسبان تندرست تیزرو بود و خورشید غروب کرد. بعضی گفته‌اند به‌علت این بود که وی گردن و ساقهای آن اسبان را برید و خداوند فرمود: «و سپاهیان سلیمان از پریان و آدمیان و پرندگان فراهم شدند» (۲۷: ۱۷). و خداوند داستان او را با بلقیس در سورهٔ نمل یاد کرده و چگونگی آمدن بلقیس و اسلام او و آمدنِ تختِ وی در یك چشم‌به‌هم‌زدن و راهنمایی هدهد به‌سوی او همه را بیان داشته است. و عرب را دربـارهٔ سلیمان شعرهای بسیار است. ازجمله سخن اعشی بن‌قیس:

اگر زنده‌ای جاودانه و پایدار می‌بود / همانا آن‌کس، سلیمان بود که از روزگار در زینهار بود / خداوند او را برگزید و بی‌نیاز گردانید برای عبادت / و از «سرفی» تا مصر را به فرمان وی درآورد / و گروهی از پریان را سربه‌فرمان او کرد / تا در برابر او ایستاده، بی هیچ پاداشی به کار بپردازند[1].

۱) در *دیوان الاعشی* نیافتم، گویا از همان قصیده‌ای است که پیش از این نیز ابیاتی از آن نقل شد.

* داستان بلقیس

گویند وی بلقیس دختر هداد بن شراحبل بن عمرو بن حارث بن ریاش است که شاهْبانویِ یمن بود و پدرانش همه پیش از وی پادشاهان بودند. سلیمان نزد او نامه نوشت و او را به اسلام فرا خواند و او پذیرفت و قبول کرد و سلیمان با او ازدواج کرد. گویند که یکی از شاهَکهای یمن با او ازدواج کرد و او را به پادشاهیش برگرداند و گویند که وی بدنش پر از موی بود. پس سلیمان فرمان داد تا قصری از آیینه برای وی ساختند و چون خواست بدانجا درآید پنداشت که آب است ساقهای پای خود را بالا زد و سلیمان مویها را دید و فرمان داد تا نوره و زرنیخ برای وی استخراج کردند.

* یادکردِ اختلاف مردم در این قصه و قصهٔ سلیمان

گویند تسبیح‌گفتن کوهها با داود امری است که جز او هیچ‌کس نمی‌دانست و همچنین سخن‌گفتنِ مرغان با سلیمان را هیچ‌کس دیگر نمی‌شنید. و این ـ چنان که روایت شده است ـ مانند تَسبیح‌گفتن سنگریزه در کفِ پیامبر است چنان‌که خدای فرموده: «هیچ چیز نیست مگر اینکه به ستایش او تسبیح‌گوی است اما شما درنمی‌یابید تسبیح آنها را» (۴۴:۱۷). پس هر کس آن تسبیح را احساس کند با او نیز تسبیح گفته‌اند. گویند معنیِ «و چشمهٔ مس برای او روان کردیم» (۱۲:۳۴) این است که وی به‌استخراجِ آن از معدنِ دست یافت مثل دیگر کانها.

گویند معنیِ «و جویای مرغان شد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم» (۲۷: ۳)این است که وی مردیِ چابك و هوشیار بوده است و این در میان مردم شهرت بسیار دارد که سبکروان چابك را به‌نام پرندگان می‌خوانند، از بابِ تشبیه در سرعتِ سیر. گویند معنیِ «تا آنگاه که به درهٔ مورچگان رسیدند و مورچه‌ای گفت: ای موران» (۲۷: ۱۸)این است که ایشان مردمی بسیار ضعیف و ناتوان بودند و هراس داشتند از لشکر سلیمان که بر ایشان ستم کنند، و معنی «و از سخن او تبسم کرد و خندید» (۲۷: ۱۹)این است وی زبان ایشان را می‌دانست اما یارانش نمی‌دانستند. گویند و معنی دیوان و پریان، مردمان سرکش و سخت و ماهران و آگاهان ایشان در کارها و صنعتهای دشوار و سخت است. گویند و تسخیر باد که در یك بامداد یك‌ماه راه او را می برد و در یك شامگاه بازمی‌گرداند نشانه‌ای هست از بسیاری و بلندی هیبت او در زمین و چیرگی دولت او که در فاصلهٔ یك‌ماه راه در یك ماه راه، مردم از او در هراس بودند و اطاعتش می کردند.

گویند در قرآن نیامده که وی بر شرق و غرب جهان پادشاهی داشته باشد و از گفتهٔ پیامبر دلیل آورده‌اند که فرمود: «من بر دشمنان چنان چیره شده‌ام که از فاصلهٔ یك‌ماه راه از من هراس دارند». درخصوص مرگ او گفته‌اند: «جز جانوران چوبخوار دیوان را از مرگ وی خبردار نکردند که «منسأه» او را می‌خوردند» (۳۴: ۱۳) و این کار در میان ما نیز ممکن است. و منسأه تخت یا چوبی است که بدان تکیه داده بود. مردم چنان می‌دیدند که او زنده است. آنچه را در خبر آمده که مادر بلقیس زنی از پریان بوده است منکر شده‌اند و گفته‌اند درست نیست مگر اینکه منظور گروهی از آدمیان باشد. و بدان که محمد ابن‌زکریا را کتابی است که آن را مخاریق‌الانبیاء خوانده و نقل کردن از مطالب آن روا نیست و هیچ دین‌باوری و صاحبْ‌مروّتی گوش فرا دادن بدان را رخصت نمی‌دهد، چرا که مایهٔ تباهی دل و از میان‌برندهٔ دین و نابودکنندهٔ مروت است و انگیزندهٔ خشم بر پیامبران صلوات‌الله علیهم اجمعین و پیروان ایشان است. و ما آنچه را که در حدود گنجایش خردمان نباشد بر خرد خویش تحمیل نمی‌کنیم، چرا که خرد در نظر ما آفریده‌ای است محدود و متناهی.

* داستان یونس بن متی

دانشمندان گویند پس از سلیمان، یونس بر مردم نینوی که موصل است مبعوث شد. ایشان او را تکذیب کردند و او را راندند. او چندبار نزد ایشان بازگشت و ایشان پیوسته او را تبعید می‌کردند و می‌راندند. او ایشان را وعدهٔ عذاب داد و از ایشان پیمان گرفت که اگر چنان‌که او می‌گوید عذاب بر ایشان فرود نیامد او را بکشند و از میان ایشان بیرون شد. چون مردم هلاك خود را پیش روی دیدند از تلی که داشتند بالا رفتند و نامِ آن‌تل، تل توبه بود و توبه کردند و اخلاص آوردند و دربرابر خداوند زاری بسیار کردند. «هیچ دهکده‌ای نبود که (پس از عذاب) ایمان بیاورد و ایمان آوردنش سودمند باشد. مگر قوم یونس که ایمان آوردند و در زندگی این‌جهان عذاب خواری را از ایشان برداشتیم و تا مدتی بهره‌ورشان کردیم» (۱۰: ۹۷). سپس خداوند به یونس فرمان داد تا نزد قوم خویش بازگردد و او ترسید که مردم او را بکشند و از توبه و بازگشتِ ایشان آگاهی نداشت. نمی‌دانست که ایمان آورده‌اند. به‌خشم نزد ایشان رفت و به نهنگِ مُعاقَب شد، چنان‌که خدای فرموده است: «آن‌دم که سوی کشتی پر فرار کرد، قرعه زدند و او از بدآوردگان بود. نهنگ او را بلعید و ملامتگر خویش بود، اگر نه وی از جملهٔ تسبیح‌گویان بود، در شکم نهنگ تا روزی که مردمان زنده شوند، می‌ماند. پس او را به صحرا افکندیم

و بیمار بود» ـ یعنی چون بیماران ـ «و کدوبنی بر او برویاندیم» ـ وگفته‌اند: خربزه ـ «و او را بر صدهزار یا بیشتر بفرستادیم» (۳۷: ۱۴۷ـ۱۴۰). حسن گوید که یونس پیامبر غیرمرسل بود و پس از آنکه خداوند او را از نهنگ نجات داد پیامبر مرسل گردید و نزد ایشان بازگشت و سنتها و شرایع برای ایشان نهاد. سپس شعیا را برایشان جانشین خود کرد و خود با پادشاه بیرون آمد و آن‌دو در کوهها می‌گشتند و سیاحت می‌کردند و خدای را پرستش می‌کردند تا اینکه به‌خداوند تعالی پیوستند.

* داستان اختلاف مردم در این قصه

در بعضی احادیث آمده که پیامبر(ص) فرمود که «مرا بر برادرم یونس بن‌متی برتری منهید و هرکه بگوید من از او بهترم دروغ گفته است.» مؤلف گوید من خود بعضی از امت را دیدم که منکر این امر بودند و خدای داناتر است. دربارهٔ شرکت یونس در قرعه‌کشی مسافران کشتی، گفته‌اند که بادی وزیدن گرفت و طوفانی برآمد و کشتی کج شد. یونس گفت: مرا در آب افکنید که آب خواهان من است و ایشان نپذیرفتند تا اینکه قرعه زدند و نهنگ او را بلعید. در تاریکیِ درونِ نهنگ آواز داد که «خدایی نیست جز تو. تسبیح تو گویم که من از ستمگران بوده‌ام» (۲۱: ۸۷). پس خداوند دعای او را استجابت کرد و از اندوه او را بازرهانید. و نهنگ او را بر کرانه افکند و درختی برای او رست که از سایه‌اش استفاده می‌کرد و چون آن‌درخت خشکید گرمای خورشید به پوست او رسید و همچون جوجهٔ پرریخته‌ای بود و گریستن آغاز کرد. گویند خداوند به او وحی کرد که تو به‌خاطر درختی که در ساعتی بررست این‌چنین گریه می‌کنی. پس چگونه برای صدهزار و بیشتر هلاك خواستی. اما آنها که قلبشان پذیرای این امور نیست، بعضی منکر این هستند که موجود زنده‌ای در شکم حیوانی زنده بماند و این امر را به حجت و دلیلی که خصم را ملزم می‌کرد و سخن حقی که آنها را ساکت می‌کرد تأویل کرده‌اند و دربارهٔ آواز دادن او در تیرگیها، گفته‌اند مقصود تیرگیهای نادانی و سرگردانی است و افکنده شدن او به صحرا بهره‌ای است از دانش که بدو داده شده بود و همین سخنان را در تأویلِ عصای موسی و یدِ بیضای موسی و کشتی نوح و دیگر معجزات پیامبران گفته‌اند و خدای داناتر است. چگونه این تأویلهای ایشان درست است با اینکه می‌خوانند: «[و یاد کن] ذوالنون را آنگاه که خشمگین رفت و گمان داشت که بر وی سخت نخواهیم گرفت، پس آنگاه از میان تاریکیها آواز داد که خدایی جز تو نیست، تسبیح تو گویم که من از ستمگران بوده‌ام» (۲۱: ۸۷) و می‌خوانند: «بر فرمان پروردگار خویش شکیبا باش و

همچون صاحب ماهی مباش که آواز داد با غمزدگی و اندوه» (۶۸: ۴۸) و می‌خوانند: «ماهی او را بلعید و او ملامتگر خویش بود» (۳۷: ۱۴۱). آیا جنین در شکمِ مادرش نفس نمی‌زند و زنده نیست؟ آیا کسی که جنین را در شکم و در تاریکیِ رَحِمها، نگاه می‌دارد نمی‌تواند روانها را در پیکرهای محبوسان، آنجا که هوایی بدیشان نمی‌رسد، نگاهداری کند؟ و خداوند مستعان است.

* داستان شعیابن اموص پیامبر و پادشاهی که دوست او بود

گویند که بنی‌اسرائیل پس از یونس مدتی به رستگاری گراییدند و راسترو شدند، تا اینکه پادشاه دوست او مرد و مردم اختلاف کردند و با شعیا از در ستیز درآمدند و او را کشتند. بعضی گفته‌اند که درختی شکافته شد و شعیا بدان شکاف گریخت و شکاف به‌هم آمد و شیطان لبهٔ جامهٔ او را گرفت و چون جویندگان درپی او آمدند گفت اینجاست و با جادوگری به درون این درخت رفته است. پس او را با ارّه قطع کردند و خداوند دشمن را بر ایشان چیره کرد و هم‌اوست که خداوند او را در قرآن یاد کرده: «و چون موعد نخستین آن بیامد، بندگانی داشتیم با صلابت سخت که بر ایشان گماشتیم تا در دیار آنان کشتار کردند و این وعده‌ای انجام شده بود» (۱۷: ۵) و این نخستین تباهیی است که خداوند در سرنوشت بر بنی‌اسرائیل تعیین کرده و در کتاب آمده: «که دوبار در این سرزمین تباهی خواهید کرد و سرکشی می‌کنید سرکشیی بزرگ» (۱۷:۴). و در مورد آن کسی که در اولین تباهی بر ایشان مسلط شد سخنان دیگری نیز گفته‌اند. و خدای داناتر است و تمام آن در کتاب معانی یاد شده است.

* داستان ارمیای پیامبر

وهب گوید این همان کسی است که خداوند داستان او را در قرآن یاد کرده: «یا به‌مانند آنکه بر دهکده‌ای گذر کرد، که با همه بناها که در آن بود، خالی بود و گفت: خدا چگونه مردم این دهکده را زنده خواهد کرد؟ پس خداوند او را صدسال میراند آنگاه زنده کرد» (۲: ۲۵۸) و بعضی گفته‌اند، که عُزَیر بوده است و منظور از دهکده دیر سابراباذ است و خدای بهتر داند.

* داستان دانیال بزرگ

دانایانِ این فن گویند که دانیال بزرگ چنین در خواب دید که ویرانی بیت‌المقدس بر دستِ تباهکاریِ از مردم بابل خواهد بود. پس برخاست و مالی فراهم کرد و آمد تا به‌سرزمین بابل رسید و پیوسته درجستجوی او بود تا او را یافت و او را عطاها بخشید و جامه‌ها داد و او را آگاه کرد که کار بر دستِ اوست و با او پیمان کرد که اگر چنین باشد او و فرزندان و خویشان او را آزار نرساند و دانیال مرد و بنی‌اسرائیل بر شعیا تاختند و او را کشتند و بعضی گفته‌اند که زکریا بن آزن را کشتند. و پادشاه سرزمین بابل سنجاریب بود و در بخت‌نصر شهامت و کفایتی احساس کرد و او را نزد خویش منزلت داد و مقام بخشید و سپس او را به‌سوی بنی‌اسرائیل فرستاد و در کتاب سیرالعجم آمده که کسی که بخت نرسی را به شام فرستاد بهمن بن اسفندیار بود. رفت و بعضی از ایشان را کشت، بعضی را اسیر کرد و به سرزمین بابل بازگشت و در میان اسیران ارمیای پیامبر و عُزیر و دانیالِ اصغر بودند و این دانیال اصغر از نژاد دانیالِ اکبر بود و هم‌اوست که به‌هنگام گشایشِ شهرِ شوش بر دست ابوموسی اشعری، او را یافتند و عمر فرمان داد در جایی که دانسته نباشد او را به‌خاک سپارند. و آن پادشاه هلاك شد و تمام کارها به دست بخت‌نصر افتاد و پادشاه شد چندان‌که خداوند خواست. بخت‌نصر خوابی هراسناك دید و در نظر دانشمندان خود تأویل آن را نیافت. پس دانیال را فرا خواند و او را از آن رؤیا آگاه کرد و دانیال آن خواب را تعبیر کرد و مقامش نزد بخت‌نصر بالا رفت. دانیال از او رهایی و شفاعت کردن بنی‌اسرائیل را خواستار شد و بخت‌نصر ایشان را به شام فرستاد و عزیر و ارمیا در میان ایشان بودند.

وهب درمورد بخت‌نصر و فرزندش بلطاشص سخنانی دارد ازقبیل دگرگونی و تغییر او به شکلهای همهٔ جانوران و عقوبتی که از این راه برای رفتار زشت خویش دید و معتقد است که وی سرانجام به‌گونهٔ انسان درآمد و به خداوند ایمان آورد و مرد.

داستان عزیربن سروحا

عزیر در روزگار بخت‌نصر بود و چون به بیت‌المقدس بازگشت زیر درختی نشست و تورات را از حافظه بر ایشان املا کرد و ایشان آن را فراموش کرده بودند، و ضایع شده بود، چرا که پدر او یعنی سروحا به روزگار بخت‌نصر تورات را در خاك نهاده بود و هیچ‌کس جز پیرزنی فرتوت از جای آن آگاه نبود و او ایشان را رهنمون شد تا آن را یافتند

و بیرون آوردند و با آنچه عزیر گفته بود مقابله کردند، یك حرف اختلاف در آن نیافتند و در این‌جا بود که دسته‌ای گفتند وی فرزند خداست و همگیشان چنین سخنی نگفته‌اند. جویبر از ضحاك روایت کرده که چون نصاری گفتند مسیح فرزند خداست، در مقابل ایشان دسته‌ای از یهودیان گفتند نه، بلکه عزیر فرزند خداست. وهب معتقد است که عزیر دربارهٔ سرنوشت و تقدیر سخن گفت و او از این کار منع شده بود ولی نپذیرفت. پس خداوند نام او را از دیوان پیامبران محو کرد. گویند اوست «که بر دهکده‌ای گذشت و آن‌دهکده با همه بناها که داشت خالی بود و گفت: خداوند چگونه اینان را زنده خواهد کرد. پس خداوند صدسال او را میراند» (۲: ۲۵۹) تا پایان آیه.

* داستان زکریابن آزن و یحیی‌بن زکریا و عمران‌بن ماثان

گویند زکریا بن‌آزن از تبارِ داود بود و مردی نجار بود و اشباع ـ که دختر عمران بن ماثان و خواهر مریم بنت عمران، مادر عیسی بود ـ همسر او بود، و یحیی و عیسی پسرخالهٔ هم بودند. زکریا رائس بود که قربانها را قربانی می‌کرد و تورات را کتابت می‌کرد و هم‌اوست که متکفل مریم بود و چون آبستنی مریم آشکار شد یهود گمان بردند که وی نسبت به مریم مرتکب کار زشت شده و زکریا از ایشان گریخت و او را تعقیب کردند و گویند با ارّه اورا به دونیم کردند.

* داستان یحییٰ

گویند چون زکریا دید که خداوند آن‌گونه مریم را گرامی داشت و فضیلت بخشید از خداوند خواستار فرزند شد. و «زکریا پروردگار خویش را بخواند، گفت: پروردگارا مرا از جانب خویش فرزندی پاکیزه بخش که تو شنوای دعایی» (۳:۳۸) و خداوند او را پیرانه‌سر مژدهٔ فرزندی داد، چنان‌که فرموده است: «و فرشتگان او را که‌در محراب به‌نماز ایستاده بود آواز دادند که ای زکریا خداوند تو را به یحیی بشارت می‌دهد که تصدیق کنندهٔ کلمهٔ خداست و سرور و پارسا و پیامبری از بسامانان» (۳: ۳۹) و زکریا گفت: «پروردگارا چگونه مرا پسری باشد با اینکه من از پیری فرتوت شده‌ام» و گفت: « پروردگارا برای من نشانی بگذار. گفت: نشانی تو این است که سه شب تمام با مردم جز به رمز سخن نگویی» (۱۹: ۱۰) یعنی که تو درحالی که سوّی هستی مدت سه‌شب با کسی سخن مگوی بی‌هیچ علتی. قتاده گوید این شکنجهٔ زبان بستن از سخن، بدان بود که وی از

خداوند خواستار آیت و نشانه شد با اینکه فرشتگان با او، سخن گفته بودند و خداوند چنین خواست و او با همسرش اشباع دختر عمران همبستر شد و او به یحیی آبستن گردید و همچون کرامت و رحمتی و پاکیزگیی از جانب خداوند که پارسا بود و پیامبر چنان‌که وصف شده است.

گویند پادشاه می‌خواست با دختر زنی از همسرانِ خویش ازدواج کند و یحیی او را از این کار بازداشت و آن زن کینهٔ او را به دل گرفت و پادشاه را شراب بسیاری داد تا در وی اثر کرد و مست شد و آنگاه دخترش را آراست و نزد پادشاه فرستاد و بدو گفت تا سرِ یحیی بن زکریا را نیاورد با او همبستر مشو و او چنین کرد. پس خداوند بخت‌نصر را بر ایشان چیره کرد و بر اثر کشته شدن یحیی خون هفتادهزار کس را ریخت و بیت‌المقدس را ویران کرد و این تباهی دوم از آن‌دو تباهی بود.

بعضی گویند خداوند انطیاخوس مجوسی را بر ایشان چیره گردانید و بخت‌نصر پیش از وی هلاك شده بود و بعضی گفته‌اند جودر[ز] بن اشکبان، یکی از ملوك‌الطوایف بود.

* یادکردِ اختلاف ایشان در این قصه

بعضی عقیده دارند که سر یحیی را در تشتی در برابر پادشاه نهادند و او پیوسته می‌گفت: این کار بر تو روا نیست. گویند که خون وی همچنان می‌جوشید. هرچه خاك بر آن می‌ریختند باز می‌جوشید تا آنگاه که هفتادهزار کس بر خون او کشته شد، آنگاه بازایستاد.

گویند که مادر یحیی و مادر عیسی با یکدیگر دیدار کردند و هردو آبستن بودند. مادر یحیی گفت: احساس می‌کنم که کودکی که در رحم من است برای آنچه در رحمِ توست سجده می‌کند. بعضی گفته‌اند که یحیی سه‌سال از عیسی بزرگتر بود و بعضی گویند زکریا مرد و کشته نشد.

* داستان مریم دختر عمران و مادرِ عیسیٰ

خداوند عزوجل داستان او را در سورهٔ آل‌عمران یاد کرده: «هنگامی که همسر عمران گفت: پروردگارا! آنچه را در شکمِ من است، آزاد، نذر تو کردم» (۳: ۳۴). گویند که نام وی حَنّه بوده است. وی دختر فاقوز[1] بوده که از راهبه‌های بنی‌اسرائیل بوده است. ←

و خواهرِ حنّه، اشیاع دخترِ فاقوز، همسر زکریّا بود. حنّه با عمران‌بن ماثان‌بن ماسهم‌بن معافیت[1] از فرزندان داود پیامبر ازدواج کَرد.

و حنه چنان بود که دیگر حائض نمی‌شد و در سایهٔ درختی نشسته بود، ناگاه دید که پرنده‌ای جوجهٔ خود را چینه می‌دهد. دلش آرزوی فرزند کرد و از خدا خواست که فرزندی به او عطا کند. سپس با شوهرش همبستر شد و به مریم آبستن گردید و عمران درگذشت. چون احساس کرد که آبستن است فرزند را نذر خداوند کرد، چنان‌که خداوند فرموده است: «پروردگارا! من آنچه را در شکم من است، آزاد، نذر تو کردم، از من بپذیر!» (۳: ۳۴) تا پایان آیه. «و چون بار نهاد گفت: پروردگارا این فرزند دختر است و خدای بهتر می‌دانست که او چه زاده است» (۳: ۳۶). در آن روزگار تنها پسران شایستهٔ تحریر و آزاد کردن در راه خدا بودند، چرا که دختران به‌علت اینکه حائض می‌شدند شایستهٔ خدمت در مذبح و مسجد نبودند. سپس آن کودك را در خرقه‌ای پیچیده و به مسجد برد و احبار و راهبان در مسجد سرگرم نوشتنِ مطالب از میان‌رفتهٔ تورات بودند. ایشان بر سرِ پذیرش او مشاجره کردند و قرعه زدندَ و زکریا قرعه را برداشت و او را پذیرفت و بهَ پرورش او همت گماشت تا آنگاه که از شیر بازگرفته شد و سپس به تربیت و حفظ او کوشید. تا به مرحلهٔ عقل و خردمندی رسید. آنگاه صومعه‌ای در مسجد برای او ساخت و او را بدانجا برد و او با زنانِ عبادتگر، در آنجا عبادت می‌کرد. و زکریا مردی را برای خدمت او گماشته بود و نام آن مرد یوسفِ نجار بود و پسرخالهٔ او بود. «و هرگاه زکریا به محراب نزد او می‌رفت روزیی پیش او می‌یافت» (۳: ۳۷). گویند میوهٔ زمستان در تابستان بود و میوهٔ تابستان در زمستان. «ای مریم! این ازبرای تو از کجا آمده؟ گفت: این از جانب خداست. در این هنگام زکریا پروردگار خویش را بخواند و گفت: پروردگارا! مرا از جانبِ خویش فرزندی پاکیزه بخش! که تو شنوای دعایی» (۳: ۳۸) و خداوند یحیی را بدو بخشید.

* داستان زادن عیسی

خداوند می‌فرماید: «و یاد کن در کتاب مریم را آنگاه که در مکانی روی به آفتاب از کسان خود کناره گرفت» (۱۹: ۱۶)، تا آنجا که فرماید: «این است عیسی پسر مریم،

← ۱) در *المعارف*، ص ۵۲: رفاقوز.

۱) در *المعارف*، ص ۵۲: یعاقیم.

به‌گفتار راست، آن که مردمان دربارهٔ او شك می‌کنند» (۳۴:۱۹). و خداوند از اخبار او چندان در کتاب خویش یاد کرده که نیازی به آوردن گفتار دیگران نداریم. و فرشتگان با او سخن می‌گفتند و مریم را بدان فرزند مژده می‌دادند. «آنگاه که فرشتگان بدو گفتند: ای مریم خداوند تو را به کلمهٔ خویش که نامش مسیح عیسی بن مریم است، مژده می‌دهد... او گفت: پروردگارا چگونه مرا فرزندی باشد که بشری به من دست نزده؟ گفت: هم بدین‌گونه که خداوند هرچه را بخواهد می‌آفریند» (۳: ۴۷). گویند که مریم هرگاه حائض می‌شد از محراب بیرون می‌رفت و چون پاك می‌شد دیگرباره بازمی‌گشت. یك روز که پرده‌ای افکنده بود و در تابش آفتاب خود را از حیض شستشو می‌داد روح‌الله جبرئیل بر او نمودار شد به‌گونهٔ انسانی که از نظر خلقت کامل و تمام بود و مریم از وی هراسان شد و گفت: «من از تو به خداوند رحمان پناه می‌برم، اگر پرهیزگاری. گفت: من فرستادهٔ پروردگار توام که پسری پاکیزه به تو عطا کنم» (۱۹: ۱۹). پس او در گریبان جامهٔ مریم دمید و او به عیسی آبستن شد. چون آبستنی او آشکار شد زکریا را متهم کردند و به‌گفتهٔ بعضی او را کشتند و بعضی گویند که یوسف نجار را متهم کردند. و یوسف مریم را خواستگاری کرده بود. و در انجیل آمده که با وی ازدواج کرده بود.

چون مریم سنگین شد، از بیم هرادس پادشاه هراسان شد و گریخت و جای بار نهادنِ او بیت‌اللحم است که معروف و مشهور است و ما آنجا را دیده‌ایم و هر کس از آن سرزمینها گذشته باشد آنجا را دیده است.

زهری گوید که در آنجا تنهٔ درخت خرمایی بود و خداوند برای مریم برگ بر آن رویانید و میوه بر آن بار آورد و مریم بعد از آنکه عیسی را زاده بود با عیسی بدانجا گریخته بود و عیسی چنان‌که خداوند فرموده سخن گفت: «و آن‌دو را در فلاتی که آب جاری داشت، مکان دادیم» (۲۳: ۵۰) گویند آنجا مصر است و بعضی گفته‌اند دمشق است و خدای داناتر است. و چون درد زادن او را گرفت از ملامت مردم هراسان شد. «و گفت ای کاش پیش از این مرده بودم یا فراموش شده بودم» (۱۹: ۲۳) و عیسی یا جبرئیل «او را از فروسوی او ندا داد که اندوه مدار که پروردگارت در زیر پایِ تو جویی کرد» (۲۴:۱۹) تا آخر آیات و داستان آن در تفاسیر مشهور است و بعضی در آیهٔ «منم بندهٔ خدا که مرا کتاب داده و پیامبر کرده است» (۱۹: ۳۰) گفته‌اند یعنی سرنوشت الاهی چنین است که من پیامبر شوم و کتاب به من داده شود... تا پایان آیه. چرا که اگر در همان زمان پیامبر می‌بود لازم بود که مردم را فرا خواند و بر مردم نیز لازم بود که از وی پیروی کنند.

* یادکردِ اختلاف مردم در این داستان

یهود معتقدند که عیسی هنوز زنده نشده و آن که می‌گویند آمده فرزند زنی زشتکار بوده و زنازاده که یوسف نجار به‌گناه با وی همبستر شده و از حسن روایت شدیم که گفت شنیدم که دوران آبستنی وی هفت ساعت بود و در همان روز اول زایید. از مجاهد روایت شده که وی نصف روز بدو آبستن بود و همان‌وقت بار نهاد. و گفته‌اند که آبستنی و بارنهادنِ او همچون دیگران بوده است. از بعضی دانشمندان خُرّمیه شنیدم که می‌گفت: با مریم همبستر شدند و علاوه بر آن همبستری روحی از جانب خداوند نیز اضافه شد، نه‌چنان که تنها دمیدن باشد، بدون همبستری و هماغوشی. ثنویه و منانیه همگی به‌عیسی ایمان دارند و معتقدند که وی روح‌الله است به‌این معنی که وی بعضی از خداوند است و نور در نظر ایشان زندهٔ حساس و داناست. بعضی از نصاری معتقدند که آن که بر مریم نمودار شد و در او دمید خدا بود. پاك و منزه باد خداوند از این‌گونه سخنها! بعضی از ایشان معتقدند که عیسی خود، خداست که از آسمان فرود آمد و به‌درون مریم رفت و با پیکر عیسی یگانه شد و چون کشته شد به‌آسمان صعود کرد. هنگامی که با پیامبر در مورد آفرینش عیسی مجادله کردند، خداوند او را به‌آدم تشبیه کرد که بی‌پدر و مادر زاده شد و گفت: «همانا که داستان عیسی، داستان آدم است که خداوند او را از خاك آفرید و سپس بدو گفت: باش و او بود شد» (۵۹:۳). و خداوند بدین‌گونه دلیل را واضح و روشن کرد و شبهه را برطرف ساخت و اُمیّه این داستان را در شعر خویش آورده است:

و در دین شمایان از پروردگار مریم آیتی است / آگاه‌کننده که عیسی بن‌مریم بَندهٔ خداوند است / مَریم اظهار پشیمانی کرد و به‌سوی خدا بازگردید. / و پاکیزه و پاك بود پس خداوند / سرزنش ملامتگران را از او به‌دور داشت / او نه ازدواج کرد و نه نزدیك شد به هیچ انسانی / نه با کسی هماغوش شد و نه بوسه‌ای به کسی داد / در خانه‌اش را بر روی کسانش فروبست / و از ایشان در دشتهایِ سوزان پنهان شد / دشتهایی که رونده، در آن، به‌هنگام شب سرگردان است / و به‌هنگام روز نیز از راه نشانه‌ای در آن دیده نمی‌شود / و چون کسانش به‌خواب رفتند، پیام‌آوری نزد او / فرود آمد، بی‌آنکه سخن گوید و لب باز کند. / پس بدو گفت: هان هراس مدار؛ و دروغ مپندار / فرشته‌ای را که ازسویِ پروردگارِ عاد و جرهم است. / به‌سوی خدا بازگرد و آنچه از تو خواهند بده چرا که مَن / پیام‌آوری ازسوی خدایم که فرزندی به تو بخشم / مریم بدو گفت: چگونه خواهد بود با اینکه

من هرگز / تبه‌کار نبوده‌ام و نه آبستن و نه صاحبِ شوهر / اگر تو بر دین راستین می‌بودی آیا من از خدای بزرگ / پذیرفتنِ خود را دریغ می‌کردم. بنشین یا برخیز! / پس آن پیام‌آور خدا را تسبیح گفت و ناگهان بر او درآمد. / و پسری یگانه و زیبا بدو بخشید / از گریبان پیراهنش در سینهٔ او دمید / و خداوند رحمان مانع او نشد. / چون دوران آبستنی را به‌پایان برد و هنگام بار نهادن رسید / سرزنش و پشیمانی به‌سراغ ایشان رفت / آنان که پیرامون او بودند گفتند: چیز شگفتی آورده‌ای / باید او بیرون رانده شود و تو سنگسار گردی / پس آنگاه رحمتی از جانب خداوند مریم را دریافت / از سر راستی، از رهگذر سخن پیامبری راستگوی / و آن پیامبر بدو گفت: من از جانب خداوند آیتی هستم / و خداوند، که بهترین آموزگاران است، مرا آموخت / فرستاده شدم نه به گمراهی / که من بدبخت نبوده‌ام و به زشتی و گناه نیز مبعوث نگشته‌ام.

داستان عیسی بن مریم

از حسن روایت شدیم که گفت وحی بر عیسی در سیزده‌سالگی فرود آمد و سی‌وسه‌ساله بود که بالا برده شد و بیست‌سال پیامبر بود. و گویند که وی آخرین پیامبر بنی‌اسرائیل بوده است. از ضحاک روایت شدیم که عیسی بر نصیبین مبعوث شد و پادشاه آنجا مردی سخت جبّار بود و داود بن بوزا نام داشت و ایشان بت‌پرستان بودند و روزگار پزشکی و پزشکان و معالجه بود و عیسی هم از نوع هنر ایشان معجزه‌ای آورد که ایشان را ناتوان کرد و این از تمامی قدرت و توانایی نیروست که کسی در همان راهی که خصمِ او دارد با او به معارضه برخیزد تا بهتر بتواند شبهه را ازمیان بردارد، و از تهمت به‌دورتر باشد. همچنان‌که موسی به روزگاری آمد که زمان جادوگران بود و جادوگری ایشان را باطل کرد. و محمد به‌روزگاری که زمان خطیبان و بلیغان و شاعران بود آمد و چیزی آورد که ایشان را درمانده کرد. گویند که حواریون به عیسی ایمان آوردند و ایشان برگزیدگان او بودند و این پس از آن بود که وی برای ایشان مرده زنده کرد و کور را بینایی داد و پیس را شفا بخشید و از آنچه ایشان در خانه‌هاشان می‌خوردند و برای فردا پس‌انداز می‌کردند، خبر داد و از گِل پرنده‌واری آفرید. سپس ایشان از وی خواستار مائده شدند. بعضی گویند که مائده بر ایشان فرود آمد و ایشان از آن خوردند و سپس کافر شدند و به‌گونهٔ خوکان مسخ شدند و حسن گوید که ایشان خواستار مائده شدند و چون گفته شد که «پس از آن

هر کس از شما کافر شود او را عذاب خواهم کرد عذابی که به هیچ‌کس نکرده‌ام» (۵: ۱۱۵)، ایشان پوزش طلبیدند و مائده دیگر فرود نیامد. هر کس بخواهد آگاهی کامل از آنچه مردم دراین‌باره گفته‌اند حاصل کند باید به کتاب معانی رجوع کند. چرا که من در آن کتاب هر چه در این باب یافتم آوردم جز آن چیزهایی که شاذ و نادر بود.

چون خبر عیسی و کارهای او به جالینوس پزشک رسید، آهنگ وی کرد تا آن را از نزدیک ببیند ولی در میان راه پیش از آنکه به عیسی برسد مرد و بعضی گویند که وی به او ایمان آورد. گویند چون شگفتیها و نشانه‌ها را از عیسی دیدند یهودیان او را به جادوگری متهم کردند و زنازاده خواندند و در جستجوی او برآمدند و او را یافتند که در غاری پنهان شده است و مادرش و گروهی از حواریون با اویند و او را بیرون آوردند و بر صورتش سیلی می‌نواختند و مویش را می‌کشیدند و می‌گفتند اگر تو پیامبری، از خدای خویش بخواه تا تو را نجات دهد.

آنگاه تاجی از خار بر سرش نهادند و به‌گفتهٔ یهود و نصاری او را بر دار کشیدند ولی نصاری معتقدند که خداوند سپس روح او را به آسمان برد. بعضی گویند که ایشان پیکر را به دار آویختند و روح به آسمان صعود کرد و همان خدای عزوجل بود. و من از قبطیی از ایشان شنیدم که می‌گفت: او را کشتند و به دار آویختند و به خاک سپردند و او سه روز در گور ماند سپس پدرش او را نجات داد و به آسمان بالا برد. به‌گفتهٔ مسلمانان او نه کشته شد و نه به دار آویخته شد بلکه مردی را که مانندهٔ او بود کشتند و به دار آویختند و در میان مردم شایع کردند که وی عیسی است و خبر بدین‌گونه انتشار یافت. خداوند فرموده: «نه او را کشتند و نه بر دار کردند ولی کار بر ایشان مشتبه شد» (۱۵۷:۴) . و در این سخن خدای که فرموده: «من تو را می‌میرانم و به سوی خویش می‌آورم» (۳: ۵۴) اختلاف کرده‌اند. بسیاری از اهل تفسیر معتقدند که در این عبارت نوعی پس و پیش وجود دارد، مثل این است که گفته شده من تو را بالا می‌برم و می‌میرانم بعد از آنکه از آسمان فرود آورم. و بعضی گفته‌اند عبارت بر سیاق اصلی خود است و خداوند او را میرانْد و سپس بالا برد و معنی این سخن این است که خداوند روح او را بالا برد نه پیکرش را. اهل اخبار گویند که عیسی بالا برده شد و ازو دو کفش و جامهٔ پشمینه و فلاخنی برای پرندگان، **برجای ماند.**[1]

۱) اصلِ عبارت چنین است: «رفع عیسی و نزل خفین فعدرعة و حذاقة للطیر(؟). حدس می‌زنم اصل چنین بوده است: «رُفِعَ عیسیٰ و ترکَ خُفَّین و مدرعةً و خذّافةً للطیر» ترجمه بر تصحیح قیاسی است. «مدرعة» و «خذّافه / مخذفه» (فلاخن) در مورد عیسیٰ شهرت دارد. رک: *نهایة* ابن‌اثیر و *مجمع‌البحرین* در «خذف» و نیز *نورالمبین* جزایری ۴۷۴، کفش عیسیٰ نیز از جمله منسوباتِ اوست (*دیوان‌سنائی*، چاپ‌مدرس ۱۴۵): کفش عیسیٰ مدزد و از اطلس / خرِ او را مساز پشماکند.

* یادکردِ اختلاف مردم در این داستان و یادکرد اختلافِ در مدتِ فَترَت میان عیسی و محمد

ابن اسحاق گوید فَتْرَت ششصد سال بوده و به‌حساب منجمان پانصد سال و اندکی کم و از ابن جریج روایت شده که گفت چهارصد سال است و خدای داناتر است. اهل اخبار گویند که در این فَترَت خالدبن سنان عبسی و حنظلةبن افیون صادق پیامبر بوده‌اند و تصور نمی‌کنم که این سخن درست باشد. بعضی گفته‌اند جرجیس و شمسون پیامبر بوده‌اند و در کتاب بعضی حواریین آمده که بعد از مسیح در انطاکیه پیامبرانی بوده‌اند از جمله برنبا و لوقیوس و ماثیل و اغابوس و شمسون و از دانشمندان اسلام کسانی هستند که معتقدند سخن خدای: «آنگاه که دوتن سوی ایشان فرستادیم و تکذیبشان کردند و به سومی ایشان را نیرو بخشیدیم» (۳۶: ۱۴) این است که اینان پیامبران بوده‌اند، یعنی نومان و بالوص و شمسون.

داستان اصحابِ کهف و سبا و جریج عابد، و داستان ضروان و مقعد و مجذوم و کور و حبیب نجار و فطروسِ کافر که برادر بحیرای مؤمن بود، همهٔ این داستانها در دورهٔ فَترَت بوده است.

عیسی دسته‌ای از حواریین را در شهرها و اطراف پراکنده بود که مردم را دعوت می‌کردند و دین بدیشان می‌آموختند. آنچه از نامهای ایشان محفوظ مانده شمعون الصفا است که وی رئیس ایشان بوده است و او را صخرةالایمان نیز خوانده‌اند و همچنین یحیی و نومان و لوقا و مدیوس و فطرس و یحنس و اندرانس و فلبس و جرجیس و یعقوبس و میثا و یعقوب و بالوص.

و عیسی پیش از آنکه ایشان بازگردند به آسمان صعود کرده بود و چنان‌که تاریخ گواهی می‌دهد در زمان عیسی فرمانروایی از آنِ اشکانیان بوده است.

* داستان اصحاب کهف

بعضی گفته‌اند ایشان جوانانی بودند از روم که پیش از مسیح به کهف (غار) داخل شدند تا دین خود را محفوظ نگه‌دارند. خداوند ایشان را در فَترَتِ پس از مسیح مبعوث گردانید و از روزی که به کهف داخل شدند تا روزی که بیرون آمدند و برانگیخته شدند سیصد و شصت سال بود. بعضی گفته‌اند ایشان شصت‌ویك سال پس از مسیح به کهف داخل شدند و این واقعه پس از اختلاف میان مسیحیان بود و پس از روزگاری بود که

بولس تازه‌هایی در آیین به‌وجود آورده بود. گویند چون دقیانوس پادشاه شد مردم را به آیین مجوس خواند و هرکه از این آیین سر باز زد او را کشت و این جوانان گریختند و به کهف داخل شدند و دقیانوس درپی ایشان رفت و کهف هیچ روزنه‌ای نداشت و در را بر ایشان بست و ایشان نامهای خود و پدران و روز داخل شدنشان را به غار نوشتند و بر در غار آویختند. گویند دقیانوس هلاك شد و احوال دگرگون گردید و پادشاهی مسلمان، به‌نام بیدوسیس، بر روی کار آمد و قوم او درمورد برانگیخته شدن اجساد اختلاف کردند و خداوند این جوانان را برانگیخت تا نشانه‌ای باشند برای آن‌قوم. در نامهای ایشان اختلاف است بعضی گفته‌اند: مکلمسینا و یملیخا و مطرسوس و کسوفطوس و بیرونس و دینموس و بطونس و قالوس.

و بعضی گفته‌اند: محشلمینا و طافیون و عصوفر و تراقوس و مرحیلوس و طیلوس و یملیخا و سیا، و این داستان در قرآن آمده و اختلافات آن در کتاب معانی نقل شده است.

* داستان فطروس کافر

خداوند فرموده است: «برای ایشان داستان دو مردی را یاد کن که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آن‌را به‌نخلها احاطه کرده بودیم و در میان آن دو باغ کشتزاری کرده بودیم» (۱۸: ۳۱) تا آنجا که گوید: «من به پروردگار خویش مشرك نخواهم شد» (۱۸: ۳۸) این‌دو همان دو برادری هستند که از پدر خود مالی به‌ارث بردند. آن برادر که مؤمن بود در راه خدا صرف کرد و آن که کافر بود قماش خانه و ضیاع خرید. پس آن مؤمن نزد برادرش آمد و آن کافر دست او را گرفت و در باغ گردش می‌داد و می‌گفت: «من از تو مال و کسان بیشتری دارم» (۱۸: ۳۲) چنان‌که خداوند در قرآن یاد کرده: «و میوه‌های او نابود گشت و دو دست خویش به‌حسرت به‌هم می‌مالید بر آنچه خرج کرده بود که تاکها بر چفته‌ها سقوط کرده بود» (۱۸: ۴۱). و بحیرا همان کسی است که روز رستاخیز خواهد گفت: «مرا همدمی بود که می‌گفت: آیا تو تصدیق می‌کنی که...» (۳۷: ۵۲) تا آخر آیات در سورهٔ الصافات.

* یادکردِ اختلاف ایشان در داستان اصحاب کهف

دسته‌ای از معتزله می‌گویند این امر دلالت می‌کند بر اینکه به روزگار اصحاب

کهف پیامبری وجود داشته یا ایشان خود پیامبر بوده‌اند یا در میان ایشان پیامبری وجود داشته. چرا که مانند این معجزات فقط یا بر دست پیامبران روی می‌دهد یا در روزگار ایشان. ابن جریج از شعیب جبای[1] روایت کرده که نام کوهی که غار در آن است ناجلوس است و نام آن غار حزوم است و نام صاحب آن‌غار دلس و نام آن‌شهر افسوس و بعضی گفته‌اند طرسوس است و نام سگ ایشان حمران است و خدای داناتر است.

★ داستان حبیب نجار

خداوند فرموده است: «برای ایشان مردمان آن‌دهکده را داستان بزن که وقتی فرستادگان سویشان آمدند» (۳۶: ۱۲) تا آنجا که فرماید: «به‌جز یك صیحه نبود و همگان بی‌حرکت گردیدند» (۳۶: ۲۹).

بعضی گفته‌اند منظور از دهکده انطاکیه است و منظور از فرستادگان پیامگزاران عیسی است که عبارتند از شمعون و بالوص و سومین ایشان شمعان‌الصفا[2] و ایشان پیغام خود گزاردند و مردم آنان را تکذیب کردند. آنگاه حبیب نجار از دورترْجایِ شهر آمد و ایشان را از آزار پیامگزاران نهی کرد و ایمان خود را آشکار ساخت.

گویند وی بت‌تراش بود و خداوند او را هدایت کرد. ابن‌عباس گوید پس ایشان او را در زیر پای افکندند تا اینکه روده‌اش از نشیمن‌گاهش به‌در آمد و روانش به بهشت رفت. قتاده گوید ترقوه‌اش را شکافتند و رشته‌ای در آن دوانیدند و از باروی شهر آویختند و خداوند ایشان را به صیحه و هدّه و زلزله از میان برد.

★ یادکردِ اختلاف ایشان در این داستان

از بعضی مفسرین شنیدم که معتقد بود آنچه از بازار انطاکیه به‌هم پیوسته بود به‌اندازهٔ فاصلهٔ میان بلخ تا ری بوده و این درحدود چهارصد فرسخ است، اگر راست گفته باشد. گویند جبرئیل آمد و بر ایشان صیحه‌ای زد همگی مردند و استخوان فرسوده شدند و هرکس به شهر انطاکیه درآید در میان بازار آنجا قبری می‌بینند که از قبلهٔ مسلمانان منحرف است، معتقدند که آن گور حبیب نجار است.

۱) نسخهٔ عکسی: لحیانی
۲) قبلاً به‌صورت شمعون الصفا آمده است.

★ داستان اصحابِ ضروان

ضروان باغی بوده در صنعاء یمن در روزگار فَترَت، خداوند عزوجل فرموده: «ما ایشان را به آزمونی افکندیم که خداوندانِ باغ را، آنگاه که سوگند یاد کردند که بامدادان میوهٔ آن باغ را بچینند و ان‌شاءالله نگفتند» (۹۸: ۱۷ و ۱۸) تا آنجا که فرماید: «و عذاب بدین‌گونه است» (۹۸: ۳۳). گویند ایشان مردمی بودند پای‌بست به قوانین و شرایع انجیل و چون هنگام میوه چیدن و درودن فرا می‌رسید تهیدستان و بینوایان را فرا می‌خواندند تا آنچه پرندگان می‌ریزند یا از دم داس بازمی‌ماند از آن ایشان باشد و روزگاری بر این گذشت و پدران و فرزندان ایشان درگذشتند و پیامبران از میان ایشان رفتند و ایشان از آن کار بخل ورزیدند و آن عادت را رها کردند و خداوند، باغ ایشان را از میان برد و پشیمانی و حسرت در سرانجام برای ایشان بازآورد، چنان‌که یاد شده است.

★ داستانِ سبا

هلاك ایشان در یمن به‌روزگار فَترَت بود. خداوند فرموده: «مردم سبا را در مساکن ایشان عبرتی بود» (۳۴: ۱۴) تا پایان آیات ششگانه و سبأ نام قبیله‌ای است و سبا پدر ایشان بود و نام او عبد شمس بن یعرب بن یشجب بن قحطان بوده و از این‌روی او را سبا خواندند که وی نخستین کسی بود که در عرب، اسیر گرفت (سبأ = اسیر گرفتن) و او را دو باغ بود، در دوسوی منازل ایشان، از چپ و راست. دو باغ آراسته به درختان انبوه و آنجا بهترین جای زمین و پاکترین بخش آن بود و آب ایشان از بالای درّه از دهانهٔ سوراخی بود در پایین کوه و کاهنان بدیشان آگاهی داده بودند که ویرانی و نابودی وادی ایشان از چشمهٔ ایشان خواهد بود و ایشان دربرابر آن بنایی استوار از سنگ و سرب ساختند تا آب بیرون نیاید جز به همان‌اندازه که می‌خواهند. و کار بر این‌قرار بود تا هنگامی که ایشان به پروردگار خویش کافر شدند و کفران نعمت کردند و خداوند بر ایشان سیل عرم را فروفرستاد و خانه‌ها و مزارع ایشان را نابود کرد. رئیس ایشان، عبدالله بن عامر ازدی، در خواب چنین دید که گویی سد شکاف برداشته و سیل در وادی جریان یافته است. پس پسرانِ دهگانهٔ خویش را گرد آورد و ایشان را از این داستان آگاه کرد. سپس ضیاع و اموال خود را فروخت و به‌شهر عمان رفت. هنوز اندکی نگذشته بود که ایشان هلاك شدند و اعشی دربارهٔ ایشان گفته است:

و در این امر، برای پندپذیران عبرتی است / و مأرب که سیل بر ایشان جاری شد / سنگهایی که حمیر از برای ایشان بنا کرده بودند / که چون فرود آید آب محفوظ بماند / پس کشتزارها و تاکستانها را سیراب می کرد / با افزونی آبها که تقسیم می‌شد / و به‌زودی چنان شدند که / به‌اندازهٔ خوردنِ طفلِ شیرخوار هم آب نداشتند[1].

* یادکردِ اختلافات ایشان در این داستان

گویند انبوهی درختان ایشان چندان بود که خورشید بر ایشان نمی‌تافت و هر کنیزك که از خانه بیرون می‌رفت و سبد را بر روی سرش می نهاد به‌راه می افتاد و به‌دست میوه نمی‌چید و از زمین نیز برنمی‌داشت و به راه خود می‌رفت و آن سبد پر می‌شد. وهب معتقد است که خداوند دوازده پیامبر بر ایشان مبعوث کرد و ایشان همه را تکذیب کردند و رد کردند. خداوند موشهایی را با نیش و چنگال آهنین بر ایشان فروفرستاد. چون عبدالله بن عامر چنین دید گربه‌ای آورد و رها کرد و گربه گریزان شد و عبدالله دانست که این کار کار خداست و موشها در سدّ شکاف ایجاد کردند تا ایشان هلاك شدند.

* داستان حنظلهٔ راستگو

دسته‌ای گویند وی در روزگار فترت بوده است و او از مردم بهراء یمن بوده است که خداوند او را بر شهری به‌نام حاخور مبعوث گردانید و او را کشتند. خداوند پادشاهی از پادشاهان بابل را بر ایشان چیره کرد که ایشان را کشت، چنان‌که خداوند عز و جل فرموده است: «و چون صلابت ما را احساس کردند از آن گریزان شدند، مگریزید! به‌سوی لذتها و مساکن خویش بازگردید» (۲۱:۱۲ و ۱۳) تا پایان آیه.

وهب معتقد است که ایشان چون از شمشیر گریزان شدند فرشتگان با شمشیرهای آخته بر ایشان نمودار شدند و گفتند: «مگریزید!» تا پایان آیه. بعضی پنداشته‌اند که حنظله بر قبایلی از فرزندانِ قحطان، پس از عاد و ثمود، که بر کنارهٔ چاهی به‌نام الرس بودند مبعوث گردید و ایشان او را کشتند و در چاه افکندند و خداوند دشمن را بر ایشان چیره

۱) با اختلافاتی چند در *دیوان الاعشی*، (ص ۴۳)، آمده است، و ترجمهٔ ما در چند مورد از روایتی است که در آنجاست.

کرد تا نابودشان گردانید. و خدای داناتر است.

* داستان جرجیس

دربارهٔ او سخنان شگفت‌آوری می گویند. وهب گوید وی مردی از مردم فلسطین بود که بعضی از حواریان عیسی را دریافت و خداوند او را بر سرزمین موصل پیامبر گردانید. او را کشتند سپس خداوند او را زنده کرد. باز او را قطعه‌قطعه کردند. دیگربار خداوند او را زنده گردانید. پس ایشان او را پختند بازهم خداوند او را زنده کرد و او انواع عذاب را چشید و خدای داناتر است.

* داستان خالدبن سنان عبسی

گویند اندکی پیش از زادن پیامبر، در میان مکه و مدینه آتشی نمودار شد که روزها نهان می‌شد و شبها آشکار بود، چندان‌که مردمان هراسان شدند. شبانان چوبدستهایِ خود را رها کردند و طوایفی از عرب به پرستش آن پرداختند و نام آن را بداء نهادند. خالد بن سنان آمد و با عصای خویش بر آن نواخت و می‌گفت: «ابد بدا ابد بدا» تا آنکه آن آتش به‌خاموشی گرایید. پس آنگاه، خالدبن سنان، صیحه‌ای زد و به‌برادران و کسان خود گفت: من تا نه روز دیگر خواهم مرد، چون مرا به‌خاك سپردید، سه‌روز پنهان دارید، چرا که به‌زودی گله‌ای گورخر خواهد آمد که بُزی سپید متمایل به سبزی در پیشاپیش آن است و بر گرد گور من طواف خواهد کرد و چون شما آن را دیدید، گور را بشکافید مرا زنده خواهید یافت و من آنگاه شما را از همه حوادثی که تا روز رستاخیز روی خواهد داد آگاه خواهم کرد. و چنین شد. اما برادرانش حاضر نشدند که گور وی را بشکافند. گفتند: مایهٔ بدنامی و رسوایی است و عرب تا روز رستاخیز ما را بدین‌کار سرزنش خواهند کرد.

ضحاك گوید از ابن‌عباس شنیدم که پیامبر فرمود: «اگر گور او را شکافته بودند همانا از من و از وضع این امّت ایشان را خبر می‌داد.» و چون پیامبر مهاجرت کرد، دختر خالد بن سنان نزد حضرت آمد و شنید که پیامبر می‌خواند: «قل هوالله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد». دختر خالد گفت: پدرم این را می‌خواند. پس آنگاه پیامبر را از کار پدرش آگاه کرد. پیامبر فرمود: «او پیامبری بوده است که قومش او را ضایع گردانیده‌اند.» نام دختر خالد محیا بود.

⋆ داستان جریج عابد

و او به‌روزگار فَتْرَت بود. گویند وی زاهدی ترسا بود و مادری داشت که در بسامانی و ترسایی کم از او نبود. یك‌بار که او به‌نماز ایستاده بود مادرش نزد وی آمد و او را آواز داد و او دیر پاسخ داد. مادرش گفت: «خداوند تو را گرفتارِ زنان روسپی گرداناد!» و رفت. گویند زنی روسپی در شبی سرد و زمستانی و بارانی از او یاری خواست و به دیر او پناه برد و خود را اندك‌اندك بر او عرضه داشت و به خویشتن فراخواند تا آنگاه که شهوت نفس بر او چیره شد و انگشتش را بر سر آتش گرفت تا او را از آنچه دلش بدان می‌خواند بازدارد. چون بامداد شد آن‌زن از وی درآویخت و دعوی کرد که او را آبستن کرده است. مردم درآمدند و ریسمانی در گردن او کردند و به‌سوی سلطان کشاندند. فرمان داد تا او را به‌دار آویزند و مردم او را لعنت کردند و کافر و فاسق شمردند. مادرش آمد و گفت: به‌خدا سوگند که این از نفرین من است. آنگاه آن زن را فراخواند و دست خود را بر شکم او نهاد و گفت: پدرت کیست؟ آن‌طفل از شکم مادرش گفت: فلان شبان. آنگاه جریج را از دار فرود آوردند و او را تبرئه کردند و بزرگداشت و اعزاز کردند و از پاکی دامن او آگاه شدند. او پس از آن جز به دستوریِ مادرش نماز نمی‌گزارد و هرگاه که درحال نماز مادرش او را آواز می‌داد نمازش را قطع می‌کرد.

⋆ وصفِ شلِ زمینگیر و مجذوم و کور

وهب گوید خداوند بر این سه‌تن فرشته‌ای فرستاد که ایشان را شفا بخشید و آرزوهاشان را از مال و چارپایان برآورد. چندان‌که اموال ایشان بسیار شد و افزونی یافت. سپس خداوند آن فرشته را در صورت بینوایی به‌سوی ایشان فرستاد تا از ایشان چیزی بخواهد و روزگار گذشته را فرایادشان آورد. دوتن از ایشان تهیدستی و بیماری خویش را منکر شدند و سومی اقرار کرد و گفت: آری من شل و زمینگیر بودم و خداوند مرا شفا بخشید و تهیدست بودم توانگرم کرد و اینك به‌عنوان سپاس خداوند مقداری از مال من، از آنِ تو.

گویند خداوند آن مال و روزی را بر او فرخنده گردانید و اموال آن کور و مجذوم را به زمین فرو برد و آن‌دو را به حالت نخستینشان برگرداند. گویند آیهٔ «بعضی از ایشان با خداوند پیمان کرد که اگر خداوند از کرم خویش به ما عطا فرماید، زکات دهیم و از بسامانان باشیم» (۹: ۷۵) دربارهٔ ایشان فرود آمده است.

⋆ داستان شمسون

بعضی پنداشته‌اند که وی پیامبر بوده است و معجزهٔ او در موی وی بوده است. از بسیاری نیرو و سختی و توانایی که داشت هیچ‌کس هماورد او نبود. چون قومی که بر ایشان مبعوث شده بود، از وی درمانده شدند زنش را وادار کردند که موی او را برید و او همچون مرغانِ پرکنده شد. او را گرفتند و دستها و پاهایش را بریدند. گویند که ایشان عیدی بزرگ داشتند در برابر بتی که در بنایی بلند و مُشرف بود. شمسون گفت: آرزو دارم که مرا نزد آن‌بت ببرید تا آن را لمس کنم و دست بر آن مالم، پس او را بدانجا بردند و در برابر بت نهادند. او با همان بریدگیِ دست، چنان بر بت زد که بنا بر سر مردم فرو ریخت و اندکی از ایشان توانستند از زیرِ آن آوار برهند و خداوند دستها و پاهایش را به او بازگردانید. گویند آیهٔ «کسانی که پیش از ایشان بودند، نیرنگ ساز کردند و خداوند بنیانشان را از پایه سست گردانید و سقف از فراز بر ایشان افتاد» (۲۸:۱۶) دربارهٔ او فرود آمده است.

این است مجموع آنچه ما یافتیم و روایت شدیم از کتاب خدا و کتابهای خداوندان اخبار، دربارهٔ پیامبران و یادکردِ رسولان از آغاز جهان تا بعثت پیامبر ما محمد و ما اینها را به ایجاز و اختصار آوردیم و از خداوند می‌خواهیم که توفیق و استواری به ما ببخشد که او بر آنچه خواهد تواناست.

فصل یازدهم

در یادکردِ شاهان عرب و عجم و کارها و پیکارهای مشهور ایشان تا بعثت پیغمبر ما(ص)

ایرانیان درکتابهای خود چنین عقیده دارند، وخدا از حق و باطل آن آگاهتر است، که نخستین کس که از فرزندان آدم به پادشاهی رسید کیومرث بود و او برهنه در زمین گردش می‌کرد و سی سال فرمانروایی کرد. و مسعودی در قصیدهٔ مُحبَّرهٔ خویش به پارسی می‌گوید:

نخستین کیومرث امذ بشاهی کرفتش بکیتی درون بیش کاهی
چو سی‌سال بکیتی باذشا بوذ کی فرمانش بهر جایی روا بوذ

و من این ابیات را از این‌روی در اینجا آوردم که دیدم ایرانیان این ابیات و این قصیده را بزرگ می‌شمارند و مصور می‌کنند[1] و تاریخ خویش می‌شمارند.

بعضی از ایشان معتقدند که کیومرث پیش از آدم می‌زیسته و می‌گویند پس از او هوشنگِ پیشداذ به‌پادشاهی رسید. و پیشداذ یعنی نخستین داوری که میان مردم به داوری پرداخته و نخستین کسی که مردمان را به پرستش خداوند فرا خوانده و نخستین کسی که به عبری و پارسی و یونانی نوشته است.

بعضی معتقدند که وی به‌منزلهٔ ادریس پیغمبر(ص) است یا او خود ادریس است. و او هوشنگ بن فراوك بن سیامك بن میشی بن کیومرث است.

بعضی معتقدند که میشی همان آدم است که از خون کیومرث به‌مانند گیاهی

۱) تصحیح شده در حاشیه: و آن را محفوظ می‌دارند (یصونوها).

رویده است و در این‌باره اختلاف و آشفتگی آشکارا بسیار است و خدای داناتر است.

گویند روزگار فرمانروایی وی چهل‌سال بوده است و او نخستین کسی است که آبها را اندازه کرد. و مردم را به کار کشاورزی تشویق نمود و آرد کردن آموخت و ایشان را از سودهای طعام و شراب آگاه کرد.

گویند پس از وی زمین سیصدسال بی‌پادشاه ماند آنگاه که طهمورث بن بوسکهیار بن اسکمد بن نکمد بن هوشنگ به‌پادشاهی رسید و او نخستین کسی است که پرورش دامها و استفاده از روغن و پشم و موی آنها را به‌مردم آموخت.

هم در روزگار او بود که مردی در هند به‌نام بوذاسف ظهور کرد و مردم را به آیین صابئین خواند و مردم پراکنده شدند و ادیانشان مختلف شد. و میان وی و دیوان (شیاطین) جنگ شد و او آنها را راند و تبعید کرد. بعضی گویند که وی ابلیس را مرکب خویش ساخت و بر او لگام زد و زین بر او نهاد و بر آن سوار شد و به گردش در آفاق پرداخت و به هرکجا که خواست رفت.

بعضی از تأویل‌کنندگان چنین پنداشته‌اند که معنی سوار شدن بر ابلیس و لگام زدن بر او، شکست دادن ابلیس وعصیان در برابر او است و از طریق فرمانبرداری از خداوند. روزگار شهریاری او سی‌سال بود و بعضی گویند هزار و سی‌سال.

سپس جمشاذ[۱] به شهریاری رسید و معنی شید پرتو و فروغ است و او جمشاذ بن خرمه[۲] بن ویونکهیار بن هوشنگ فیشداذ است و از این انسان معجزات و شگفتیهایی نقل می‌کنند، ازجمله اینکه به‌عقیدهٔ ایشان وی فرمانروای هفت اقلیم بوده و بر پریان و آدمیان پادشاهی داشته و او شیاطین را فرمان داد تا برای وی گردونه‌ای بسازند و بر آن نشست و هرسوی درهوا به‌گردش پرداخت. نخستین روزی که وی بر آن مرکب نشست روز اول فروردین‌ماه بود و او با روشنی فروغ خویش برون آمد و آن‌روز را نوروز خواند.

و او کسی است که علم نجوم و پزشکی را ویژهٔ خویش ساخت و شیشه و آجر و نوره و گرمابه ساخت و وصفهای دیگری دربارهٔ وی می‌آورند به‌مانند وصفهای سلیمان بن‌داود پیغمبر.

معتقدند که وی مستجاب‌الدعوه بود و از پروردگار خویش خواستار شد که مرگ و بیماری را از سرزمین او دور کند و خلق افزونی گرفتند تا آنگاه که زمین بر ایشان تنگ

۱) در حاشیه تصحیح شده به جمشید.

۲) خُرمه (هورمگ، بمعنیِ خوبْ رمه) لقبِ جمشید است مراجعه شود به‌مقالهٔ دکتر احمد تفضّلی در یادنامهٔ ژیلبر لازار با عنوان

«Iranian notes» in Etudes Irano-Aryenness offortes ã Gilbert Lazard Paris, 1989 P. 367.

شد و او از پروردگار خویش خواستار شد که آن را برای ایشان فراخی بخشد و خداوند فرمان داد تا وی به کوه البرز برود و کوه البرز همان کوهِ قاف است که بر کرهٔ زمین محیط است و کوه را فرمان دهد که سیصدهزار فرسخ از پیرامون زمین گسترش یابد. و او چنین کرد.

گویند سپس که این کار خداوند را درحق خویش دید طغیان کرد و کافر شد و به زمین سقوط کرد و روشنی و پرتو او نابود شد و گریخت و صدسال در زمین گردش می‌کرد تا آنگاه که ضحاك بر وی چیره شد و با ارّه او را برید.

بدان و آگاه باش که هرکس به معجزات انبیا ایمان داشته باشد باید به چنین چیزهایی ایمان بیاورد، درصورتی که ازنظر سندِ نقل درستی آن مسلّم باشد و اگر آنچه در این‌باره یاد کرده‌اند درست باشد، این مرد بی هیچ گمان پیغمبر بوده است و اگر چنین نبوده پس جعل و تزویر است و خدای آگاهتر است.

* [ضحّاك]

سپس بیورسب به شهریاری رسید که همان ضحاك یعنی اژدهاق ماردوش (اژدهاق ذوالحیّتین) سه‌دهان و شش‌چشم اعجوبهٔ افسونکارِ پلیدِ سرکش است و معنی بیوراسب این است که وی دوازده‌هزار اسب داشته است و ایرانیان نژاد او را به چهار پشت به نوح می‌رسانند و گویند بیورسب‌بن اروندبن طوح‌بن دابه‌بن نوح پیغمبر و خدای داناتر است.

وصفهایی از کارهای وی می‌کنند که هیچ پیغمبری بدان وصف نشده است و هیچ بشری را آن‌مایه قدرت و توانایی نیست. ازجمله اینکه گویند وی فرمانروای هفت اقلیم بود و در همان‌جایی که نشسته بود هفت «مشاره» ساخته بود برای هر اقلیمی مشاره‌ای و آن عبارت بود از دَمی زرین که هرگاه می‌خواست افسون خویش را برای مرگ و آزار و قحطی به‌اقلیمی بفرستد در آن «مشاره» می‌دمید و به‌اندازهٔ دمیدن وی، آن اقلیم را آسیب او می‌رسید و هرگاه در اقلیمی زنی زیباروی یا ستوری فربه می‌یافت در آن «مشاره» می‌دمید و با افسون خویش آن را به‌سوی خود می‌کشانید.

گویند که ابلیس در صورت پسری نزد او رفت و بر دوش او بوسه زد، و از آنجا دو مار بررست که غذای آنها مغز سر آدمیان بود. آنگاه هرروز به کشتن دو جوان می‌پرداخت تا آنکه کار بر مردم سخت شد و از زندگی ملول شدند. و روزگار فرمانروایی وی هزارسال و یك‌روز و نیم کم بود. سپس در خواب دید که فرشته‌ای از آسمان فرود آمد و با گرزی آهنین بر او زد تا از خواب پرید، درحالی که هراسناك و نفرین‌شده و بیمناك و مطعون بود و رؤیای خویش را بر اخترشناسان و هیربذان بازگو کرد. گفتند فرزندی زاده خواهد شد

که نابودی پادشاهی تو بر دست اوست و او فرمان داد تا هر مولود مذکّری را بکشند.

گویند آنگاه مادر افریدون را که به افریدون و دخترکی آبستن بود آوردند و به ماما (قابله) فرمان داد تا تیغ را در پیش وی فرو بَرَد و کودك را در شکم وی قطعه‌قطعه سازد. گویند آن‌پسر به الهام خداوند دخترك را به دم تیغ افکند تا قطعه‌قطعه شد و بیرون افتاد و مادر افریدون آسوده‌خاطر گردید و افریدون را زاد و از مردمان پنهان کرد و افریدون بالید و رشد کرد تا جوانی زیباروی گردید و این سخن مانند گفتار اهل کتاب است دربارهٔ یعقوب و عیصو و داستان آن مانند داستانِ زادنِ ابراهیم(ع) است تا آنجا که بعضی از مجوس معتقدند که افریدون همان ابراهیم استَ و خدای داناتر است.

گویند وی در کار کشتن فرزندان مردم زیاده‌روی می‌کرد تا مردم روی به کاهش نهادند تا آنگاه که مردی در اصفهان به‌نام کاوی خروج کرد و درفشی برافراخت از پوست بزغاله‌ای و به‌روایتی از پوستِ شیری و مردم را به پیکار با ضحاك فرا خواند. ضحاك از ایشان هراسناك شد و گریخت. مردم افریدون را به‌شهریاری برگزیدند و او را بر تخت نشاندند و افریدون به‌جستجوی ضحاك شتافت و بر او چیره شد و او را بست و درکوه‌های دماوند به‌زنجیر کرد. و آن‌روز، روز مهرگان بود، و ایرانیان آن را بزرگ شمردند و جشن گرفتند.

این بیورسب را آشپزی بود به‌نام ازمایل[1] که هرگاه که دو جوان را برای کشتن بدو می‌سپردند وی یکی از آنها را نگاه می‌داشت و به صحراها می‌فرستاد. گویند کردها از این‌دسته‌اند. و ایرانیان آن درفش را فرخنده شمردند و با پرنیان و زر آراستند و همچنان نزد ایشان نگاه داشته می‌شد تا آنگاه که اسلام آمد.

و بدان که بسیاری از این داستان مانند داستان پیغامبران علیهم‌السلام است و بسیارست تُرّهات و وسوسه‌ها در آن. اما آن دو ماری که بر دوش وی رسته بود دو غده بودند که برامده بودند و ممکن است اثرِ دو زخم باشد که مغزِ سرِ مردمان را برآنها ضماد می‌کرده است. اما فرمانروایی وی بر هفت‌اقلیم و افسون وی در آنجا ممکن است که دعوی وی و فریب مردمان باشد که وی هرچه را بخواهد به‌سوی خویش می‌خواند و هرچه را بخواهد بر هفت‌اقلیم روانه می‌کند و ایشان را بیم می‌دهد و فرمان و سلطه و قدرت خویش را بزرگ می‌نماید، همان‌گونه که فرعون می‌گفت: «منم پروردگار بزرگ شما» (۷۹: ۲۴). و خود می‌دانست که در این دعوی دروغ می‌گوید، و ما در موارد بسیاری یادآور شده‌ایم که چنین آیاتی از سه وجه بیرون نخواهد بود: یا معجزهٔ پیغمبری است و یا در روزگار پیامبری است همان‌گونه که می‌گویند تخت بلقیس نزد سلیمان کشیده شد یا اینکه جعل و فریب و

۱) در *شاهنامهٔ* چاپ مسکو ج ۱، ص ۵۲ : ارمایل و بعضی نسخه‌ها: ارمانك.

تصرف و تمثل است، اما در مورد شنیدنیها کار آسان است و در شناخت داستانهای پیشینیان و اخبار کهن عبرتهاست. و در این شگفتیها که یاد شد، برای آن‌دسته از مجوس که منکر معجزات انبیا هستند، و این‌گونه داستانها را شیوع می‌دهند، نوعی تناقض‌گویی است.

* [افریدون]

آنگاه افریدون به شهریاری رسید و او نهمین فرزند حام بن نوح بود. گویند او نیز فرمانروای هفت‌اقلیم بوده است و مردمان را که بیورسب گمراه کرده بود دیگربار به پرستش خداوند خواند و اموال به‌زورگرفته را به صاحبانش بازگرداند و به حق و دادگستری گرایید، و به روزگار او فلاسفه سخن گفتند و کتابها نوشتند. در بعضی از کتابهایِ سِیَر عجم خواندم که ابراهیم(ع) در سی‌امین سال شهریاری افریدون زاده شد، با اینکه بعضیَ او را خود ابراهیم می‌دانند.

بعضی دیگر گویند که روزگار ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و یوسف و موسی و یوشع و کالیب و حزقیل در زمان فرمانروایی ضحاك سپری شد و ضحاك باقی ماند تا زمانی که خداوند فرعون را غرق کرد و فرعون خود کارگزار (عامل) او بود در مصر و همچنین تازمانی که فرع‌بنهب، پادشاهی از پادشاهانِ عمالقه، در ناحیهٔ یمن شورش کرد. آنگاه کاوی بر وی خروج کرد و خدای داناتر است.

گویند افریدون سه پسر داشت: سلم، طوج و ایرج. و زمین را میان ایشان تقسیم کرد به سه‌بخش، سرزمین ترك و چین از آن طوج شد و روم و مغرب از آن سلم، و عراق و فارس از آن ایرج. آنگاه به‌جستجویِ سه‌خواهر که در زیبایی و دلربایی همانند باشند پرداخت تا به‌ازدواج سه‌پسر خویش درآورد و چنین دخترانی رانزد فرع‌بنهب یافت و آنها را به‌ازدواج پسران خویش درآورد.

گویند سلم و طوج بر ایرج رشك بردند و او برادر کوچکتر بود. او را کشتند. افریدون از خداوند خویش درخواست کرد که زنده بماند تا روزی که فرزندی از تخمهٔ ایرج ببیند که به خونخواهی او برخیزد.

گویند پسری از نژاد ایرج در خراسان بود که در آنجا زاد و ولد کرده بود و پادشاه بود و فرزندانش بسیار و انبوه شدند آنگاه از نژاد وی مردی به‌نام منوچهر آمد که به خونخواهی پدرش برخاست و در بابل با سلم و طوج به نبرد برخاست و آن‌دو را کشت. افریدون او را خواست و تاج پادشاهی بر سرش نهاد و از این که خداوند دعای او را اجابت کرده به سجده رفت و در دم جان سپرد. گویند روزگار شهریاری افریدون پانصد

سال بوده است و یکی از شاعران [ایرانی][۱] در این باره گفته است:

کشور خویش را، به‌مانند گوشتی بر رویِ خوانِ گوشت، بخش کردیم / شام
و روم تامغرب خورشید را به سلم، جوانِ برومند، دادیم / و سرزمین ترک را به طوج
دادیم همچنین سرزمین چین را / و فارس را به ایرج دادیم، و نعمتها را دریافتیم[۲]

* [منوچهر]

آنگاه منوچهر بن منشخور، دهمین فرزند ایرج که همروزگار موسی(ع) بود به شهریاری رسید. بعضی پنداشته‌اند که موسی در زمان وی بر مصر مبعوث شده. ایرانیان می‌گویند که دوران پادشاهی وی صدوبیست سال بوده است، و افراسیابِ تُرکی که از نژاد طوج بود به خونخواهی پدرش برخاست و سالها او را در محاصره گرفت. آنگاه توافق کردند که افراسیاب به‌اندازهٔ یك تیرْپرتاب از مملکتش بدو بدهد. پس مردی را به‌نام آرش گفتند تا تیری بیفکند و او مردی نیرومند و چالاك بود. آرش بر کمان خویشتن تکیه زد و آن را تا نهایت کشید و تیری از طبرستان پرتابْ کرد که در بالای طَخارستان فرود آمد و آرش بر جای خویشتن بمرد.

و در این‌باره اختلاف دارند، گمان کرده‌اند که خدای‌تعالی بادی فرستاد که تیر را ربود و به جایی که افتاد، افکند. بعضی چنین پنداشته‌اند که خدای‌تعالی فرشته‌ای را فرستاد تا تیر را برگرفت و در آنجا که فرود آمد، نهاد. خدای بهتر داناست که اگر نبوت و پیامبری درمیان نباشد معنی این داستان این خواهد بود که آن‌دو به تیراندازی پرداختند و برتری برای کسی بود که بر طبرستان تا طخارستانْ چیره شود. البته در صورتی‌که داستان صحت داشته باشد و خدای داناتر است و درستْ حکم‌تر.

* [افراسیاب]

آنگاه افراسیاب ترکی پادشاه شد و به تباهی و ویرانی شهرها و پر کردن رودخانه‌ها پرداخت. بعضی گفته‌اند که گروهی به فرمانروایی رسیدند که می‌کوشیدند همهٔ مردمِ نابود

۱) ایرانی، در حاشیه افزوده شده است. متن چنین است: «وفیه یقول بعض الشعراء» و در حاشیه افزوده شده است: «من شُعراءِ الفرس».

۲) با اختلافاتی رجوع شود به *آثارالباقیهٔ* ابوریحان بیرونی، چاپ اروپا، ص ۱۰۲.

شوند تا خلق تازه‌ای به‌وجود آید و درنگ ایشان به درازا کشید. گویند دیگر بر مردمان و حیوانات باران نبارید. آنگاه مردی که از خاندان سلطنت نبود به پادشاهی رسید و نام وی زربن طهماسب[۱] بود و او افراسیاب را بیرون کرد و به سرزمین خویش راند. آنگاه کیقباد از فرزندان افریدون به پادشاهی رسید و صدسال پادشاه بود. سپس کیکاوس بن کایونه بن کیقباد پادشاه شد و هم‌اوست کسی که برای جنگ به حمیر رفت و او را اسیر کردند و در چاهی به زندان افکندند و سنگی بر آن نهادند که سوراخی داشت و هرروز اندکی غذا برای وی افکنده می‌شد و سُعدیٰ دختر پادشاه حمیر را با او محبتی و لطفی بود و غذا برای او می‌برد تا آنگاه که رستم از سیستان خروج کرد و به‌یاری او آمد و او را رهایی بخشید و چیزهای شگفتی از صفات او نقل می‌کنند.

* داستان رستم که چگونه کیکاوس را از بند حمیر رهایی بخشید

گویند کیکاوس پیروزمند و نیك‌روز بود و بر اثر پیروزی و نیك‌روزیی که خداوند نصیب او کرده بود، خواست که از آسمان آگاه شود. قصری را که در بابل است بنا کرد و بر آن صعود کرد. خداوند بر او خشمگین شد و او را ترك کرد تا آن رفعت و بلندی مقامش فروکاست و ناتوان شد و خداوند فرشته‌ای را فرستاد تا قصر او را با تازیانه‌ای آتش زد و آن را قطعه‌قطعه کرد و ویران کرد و پادشاهان بر او عصیان کردند و او به جنگ پادشاه یمن رفت و با او پیکار کرد. او را محاصره کردند و اسیر گرفتند و در بند نهادند. چنان که یاد کردیم و این داستان آنگونه که روایت شده مانند داستان نمرود است.

گویند رستم با گروهِ انبوهی از سیستان بیرون شد و از سیمرغ خواست تا با او همراه شود. سیمرغ پرِ خویش را بدو داد و گفت هرگاه نیازمند شدی آن را در آتش افکن من در دم حاضر می‌شوم. رستم روانه شد تا به یمن رسید و با ایشان پیکاری سخت کرد. گویند پادشاه حمیر جادوگر بود و به‌افسون، شهر خویش را برداشت و میان آسمان و زمین معلق ساخت. رستم پر سیمرغ را در آتش افکند و در دم سیمرغ حاضر شد و رستم را بر پشتِ خویش سوار کَرد و اسبش را با چنگهایش گرفت و در آسمان پرواز کرد تا برابر شهر رسید و درحالی که مثل رعد صدا می‌کرد بال گشود و بر شهر فرود آمد و رستم با ایَشان پیکاری عظیم کرد و کیکاوس را از چاه بیرون آورد و سُعدیٰ را نیز به‌همراه او بیرون آورد و هردو را به بابل فرستاد.

۱) در *شاهنامه* ج ۲، ص ۴۳ : زوبن طهماسب.

گویند میان سُعدیٰ و سیاوش بن کیکاوس داستانی روی داد به‌مانند داستان یوسف و زلیخا که او را به خویشتن خواند به‌زشتی، و گویند سُعدیٰ دلباختهٔ او شده بود و برای دلربایی از سیاوش نیرنگها ساز کرد. اگرچه سیاوش هرگز اجابت نکرد. سُعدیٰ نزد پدرش از وی شکایت کرد تا سیاوش را به زندان افکندند و کمر به قتل وی بست. خبر به رستم رسید دانست که از نیرنگِ سُعدیٰ است، آمد و او را از خانه بیرون برد و سرش را برید، و سیاوش در سرزمین ترك کشته شد و شهریاری کیکاوس صدوپنجاه سال بود و آنچه ما در این داستان یاد کَردیم امکان‌پذیر است مگر داستان سیمرغ.

گویند در ناحیهٔ جنوب پرنده‌ای هست که حیوانی مانند فیل یا بزرگتر از آن را با خویش می‌برد و دربابِ سرنوشتْ داستانی آورده‌اند که به روزگار سلیمان(ع) سیمرغ[1] دختری را با خویش برد و خدای داناتر است[2].

* [کیخسرو]

پس از کیکاوس، کیخسرو فرزند سیاوش‌بن کیکاوس به‌شهریاری رسید و شصت‌سال پادشاهی کرد. آنگاه کی‌لهراسبِ جبّار صد و بیست‌سال پادشاهی کرد و هم‌اوست کسی که بیت‌المقدس را ویران کرد و یهودیان را که در آنجا بودند آواره کرد و هم اوست که شهر بلخِ گُزین (بلخ‌الحسناء) را بنیاد نهاد.

* [گشتاسب]

آنگاه پسرش گشتاسب بن کی‌لهراسب شهریار شد و در روزگار او بود که زردشت، پیغامبر مجوس، ظهور کرد و مردم را به مجوسیّت خواند و مردم بدو گرویدند و بدو روی آوردند. او آتشکده بنیاد نهاد و هیربذان را بر آن گماشت و مخالفان خویش را کشت و هم اوست که بهران نیای بهرام چوبینه را در ری به مقام بلندی تعیین کرد.

۱) در متون عربی همه جا سیمرغ به عنقا ترجمه شده است.

۲) رك: *حیاة‌الحیوان‌الکبری* چاپ قاهره، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۱۶۲ و نیز *عجایب‌المخلوقات*، زکریا قزوینی، در حاشیهٔ همان کتاب، ج ۲، ص ۲۷۹.

* [بهمن]

سپس بهمن بن اسفندیار بن گشتاسب صد و دوازده سال پادشاهی کرد. آنگاه همای دختر بهمن پادشاه شد و سپس دارا بن بهمن که دارای کبیر است به پادشاهی رسید.

* داستان همای و دارا

گویند هنگامی که بهمن درگذشت، همای دختر او از پدرش آبستن بود و هنگامی که بار نهاد، کودك را در گاهواره‌ای نهاد و مال بسیاری به گروهی داد تا او را پرورش دهند و آنها را از پایتخت خویش بیرون فرستاد و آن‌دسته فرزند او را بردند و در کشتی نشستند تا اینکه به مذار رسیدند. طوفانی شد که کشتی را غرق کرد و همه آنها که در کشتی بودند غرق شدند و گاهواره بر روی آب ماند تا اینکه در ساحل دجله به‌دست گازری که جامه می‌شست رسید و دید که کودکی در آن قرار دارد و در کنار او سبدی از گوهرهای گرانبها و یاقوت سرخ است که نمی‌توان آنها را قیمت کرد.

آن‌مرد کودك را به منزل خویش برد و همسر او به شیر دادن کودك پرداخت. تا اینکه کودك رشد کرد و بالید و با کودکان آنها پرورش یافت. آنگاه او را به آموزگاری سپردند تا ادب بیاموزد و بسیار هوشیار و پاکیزه بود و میل درونی او را به سوارکاری و اسب‌سواری می‌کشانید و بدان‌کار گرایشی داشت. هنگامی که مردِ گازر این وضع را دید او را به سوارکاران سپرد و روزگاری در این‌کار گذرانید تا مهارت یافت و بر استادان خویش سرآمد شد. هنگامی که بالغ شد در خویشتن و فرزندانِ مردِ گازر تأمل کرد و در میان آنها یك‌تن را که با او شباهت داشته باشد نیافت. از این‌کار سخت دلتنگ شد و در دل از ایشان نفرت کرد و به مرد گازر گفت: نه من به شما مانندم و نه شما مانند من هستید، سخن راستین را دربارهٔ من و خودت بگو. و او منسوب به وی بود. مرد گازر اصل داستان را همان‌گونه که بود بازگو کرد. جوان آماده گشت و نبردْافزار خویش را گرفت و بر اسب نشست و آهنگِ درگاه شهبانو همای کرد. همای در ماسبذانْ در ییلاق بود و میدانی برای سواران آماده کرده بود که در آن چوگان‌بازی می‌کردند و تیر می‌انداختند و همای از بالا در زیر چتری بدیشان می‌نگریست. هرکدام نیك از عهده برمی‌آمد و بر هدف می‌زد همای جاه و مقام او را فراتر می‌برد و به گرامیداشتِ او می‌پرداخت.

این جوان به میدان درآمد. بدو گفتند: کیستی؟ گفت: وظیفهٔ شما نیست که از نژادِ

من جویا شوید پیش از آنکه هنر و اثر من بر شما آشکار شود. وراز این سخن این بود که وی شرم داشت از اینکه به‌مردِ گازر خویش را نسبت دهد. گوی را از دست ایشان ربود و دویدن آغاز کرد و گوی را در دست گرفت. آنگاه تیر و کمان را گرفت و بر ایشان غالب آمد. آنگاه نیزه را گرفت و غالب آمد و در دویدن نیز بر ایشان پیشی گرفت. همای همچنان از منظره به پایین بر ایشان می‌نگریست و از او درشگفت شده بود که چه‌مایه زیباروی و جوان و شبیه اوست. گفت اگر شهبانو این خویِ مرا بر من ببخشاید رواست، چرا که من و همه مردم بندگان اوییم. آنگاه خون مادری همای به‌جوش آمد و دلش جنبید و از جای خویش برخاست و به پرده‌دار گفت: او را بار ده. وی داخل شد. همای بدو گفت: حقیقت خویش را با من بگو که من تو را نشناختم. وی ماجرایی را که مرد گازر گفته بود بازگو کرد. همای خود را به جانب او افکند و او را درآغوش گرفت و گفت: به‌خدا فرزند منی! آنگاه مردم را فرا خواند و داستان را بدیشان گفت و تاج را بر سر او نهاد و گفت: این است پادشاه شما. و روزگار پادشاهی همای سی‌سال بود و دارا مردی دلیر و بااراده بود و به نگاهداشتِ کشور پرداخت و با رومیان نبرد کرد و با دلیرانشان جنگید و فرزندان ایشان را اسیر کرد و پادشاه آنجا را اسیر گرفت، تا آنکه در زندان وی جان سپرد و پرداختِ فدیه را بر ایشان مقرر کرد و روزگار شهریاری او دوازده سال بود. آنگاه فرزندش دارا بن دارا (دارای صغیر) به پادشاهی رسید، همان‌کسی که شهر دارا را در سرزمین نصیبین بنیاد نهاد و دارابجرد را در سرزمین فارس بنیاد کرد و هم‌اوست که بر دست اسکندر کشته شد.

* و این است داستان دارا و اسکندر

گویند دارایِ کبیر پادشاه روم را کشت و از ایشان فدیه گرفت و آنگاه که خود درگذشت و کار بر فرزندش دارایِ صغیر قرار گرفت وی به فیلقوس پدر اسکندر که پادشاه سرزمین یونان بود نامه‌ای نوشت که جزیه نزد او فرستد. و سرزمین روم در آن‌روزگار طایفه‌های پراکنده‌ای بودند که پادشاهی نداشتند تا ایشان را گرد کند. چون فیلقوس درگذشت و کار به‌دست اسکندر افتاد مردم سرزمین روم را با خویش یکی کرد و خراجی را که پدرش برای دارا می‌فرستاد، نفرستاد. دارا نامه‌ای به‌وی نوشت و او را بر کار زشتش توبیخ کرد و او را بر جوانی و اندك‌سالی سرزنش کرد، و گوی و چوگان و پیمانه‌ای کنجد نزد وی فرستاد، بدین‌معنی که تو هنوز طفلی و باید بازی کنی و دیگر اینکه لشکر من در فراوانی به‌شمارهٔ کنجد است. اسکندر در آن نگریست و پوزش خواست و سوگند خورد که او چنین فرمانی نداده است و برای کشتنِ او نیامده است و

فقط برای طلب فدیه[1] آمده است، فدیه‌ای که پدرانشان به وی می‌پرداخته‌اند.

پس دارا دخترش روشنك را به همسری او درآورد و گفت که او شهبانو است و تو پادشاهی و هردو سزاوار و شایستهٔ هم، و از او خواست تا هرکه را که به نبردِ او آمد در بند کند و همچنین از او خواست آتشکده‌ها را ویران نکند و هیربذان را نکُشد. پس اسکندر چهارده سال پادشاهی کرد و آتشکده‌ها را ویران کرد و هیربذان را کشت و کتاب دینی ایشان را سوخت، همان کتابی که زردشت آورده بود. گویند آن‌کتاب بر دوازده‌هزار پوستِ گاو نوشته شده بود و آنچه بوده و آنچه تا روز رستاخیز خواهد بود همگی در آن‌کتاب یاد شده بود حتی فرمانروایی عرب و روزگارِ حکومت ایشان.

گویند اسکندر هنگامی که وضع و شمارهٔ پادشاهان مشرق را دید به کشتن ایشان کمر بست و نامه‌ای به ارسطاطالیس نوشت. ارسطاطالیس معلم او بود که اسکندر به‌واسطهٔ پیری وی و شفقتی که نسبت به وی داشت، او را در پشت‌سر گذاشته بود تا آسیبی بدو نرسد. در این نامه از وی دربارهٔ ایشان نظر خواست. ارسطاطالیس به او نوشت: آزادگان و نژادگان در دوستی پادشاهان از فرومایگان و بندگان ایشان به عهد خویش وفادارترند. پیکار با سران از پیکار با مردمان پست و فرومایه آسانتر است، اما تو ایشان را پراکنده ساز و میان ایشان چنددستگی بیفکن و ایشان را چندین طایفه کن.

گویند اسکندر در فاصلهٔ میان فرغانه و کشمیر تا سرزمین شام را هفتاد پادشاه گردانید که هیچ‌یك از دیگری فرمانبردار نبود. سپس به گرفتن شهرها پرداخت و هند را فتح کرد و بر چین دست یافت. بسیاری از مردم عقیده دارند که وی ذوالقرنین است و بدو گفته بودند که مرگ تو در سرزمین بابل در زمینی از آهن و زیر آسمانی زرین خواهد بود. آنگاه که کارها بر او یکرویه شد و زمام کارها به‌دست او افتاد خواست با عبور از راه خشکی به اسکندریه برود و از رفتن به بابل به‌خاطر همان فال بد، هراس داشت تا از سرنوشت بگریزد. چون به ناحیهٔ سواد رسید، خوابِ او را درربود و کنیزك در زیر او زرهی افکند و او بر روی آن‌زره به‌خواب رفت و با مِحَفّه‌ای زرین هم بر او سایبان ساخت. وقتی بیدار شد به حالت خویشتن نگریست و مرگ خود را مسلم دانست. پس وصیت کرد که پیکرش را در تابوتی از بلور بگذارند و به اسکندریه ببرند و نامه‌ای به‌عنوان وصیت و تسلیت به مادر خویش نوشت و آن‌نامه را در میان نامه‌ای دیگر قرار داد. مضمون نامه‌ای که نامهٔ اصلی در میان آن بود این بود: هرگاه این نامهٔ من به تو رسید غذایی تهیه کن و مردم را بدان فراخوان و کسی را که داغ مرگ پدر، یا مادر یا برادر یا خواهر ویا پسر یا

۱) در اصل به‌جای الفدیه، القدیمه است و تصحیح از هوار است. با این‌همه جای تردید باقی است.

دختر ویا خویشاوندی و دوستی را ندیده باشد اجازهٔ خوردن این غذا مده، آنگاه نامهٔ مرا که در این نامه نهفته است بگشای و برطبق آن رفتار کن و برای خدا پند گیر والسلام.

مادر اسکندر چنین کرد و هیچ‌کس دست به‌سوی غذای او نبرد. آنگاه نامه را گشود و آن را خواند و به‌خاطر این پند بلیغ و وصیّتِ نیکو، هیچ اشکی در چشمش نیامد و حالتش دگرگون نشد. گویند هنگامی که اسکندر را در تابوت نهادند حکیمانی که در همراهی او بودند برخاستند و هرکدام سخنی بلیغ گفتند.

ملوك‌الطوایف مدت دویست و شصت و شش سال، همان‌گونه که او ایشان را بر آن داشته بود، باقی ماند. و بعضی چهارصد سال گفته‌اند. و ایشان اشك فرزند دارا را بزرگ می‌داشتند و او را پادشاه می‌خواندند و از موصل تا ری و اصفهان در قلمرو فرمانروایی او بود.

★ در یادکردِ ملوك‌الطوایف که اشکانیان نام دارند

آنگاه اشك اشکانی ده‌سال پادشاه بود و سپس شاپور اشکانی شصت‌سال پادشاهی کرد و به‌روزگار او بود که عیسی(ع) در سرزمین فلسطین ظهور کرد و بعد از صعود عیسی ططوس بن اسفیانوس پادشاه رومیه با بیت‌المقدس جنگید و جنگ سختی کرد و فرزندان را اسیر کرد و بناها را ویران کرد به‌حدی که سنگی بر روی سنگی باقی نگذاشت و همچنان باقی بود تا زمانی که اسلام آمد و عمر بن خطاب بر آنجا چیره شد. خداوند می‌فرماید: «ستمگرتر از آن‌کس که نگذارد که در مسجدهای خدا نام او را یاد کنند و در خرابِ آن کوشد، کیست؟» (۲: ۱۱۴).

آنگاه جوذرزین ده‌سال پادشاه بود و سپس بیزن[1] بیست‌ویك سال پادشاهی کرد و سپس جوذر نوزده سال پادشاهی کرد، سپس نرسی اشکانی چهل سال و هرمز هفده سال و اردوان دوازده سال پادشاهی کردند. آنگاه کسری اشکانی مدت چهل‌وچهار سال پادشاه بود، سپس بلاس مدت بیست‌وچهار سال پادشاه بود. آنگاه اردوان اصغر سیزده سال پادشاهی کرد و حکومت ملوك‌الطوایف سرآمد و پادشاهی بدستِ ساسانیان افتاد نخستین کس که از ساسانیان به‌پادشاهی رسید اردشیر بن بابك‌بن ساسانِ جامع بود که از نژاد دارا بود. بنابراین روزگار پادشاهی ایشان دویست و هفتاد سال بوده است.

۱) ضبط کلمه در نسخهٔ اصلی دقیق نیست.

★ [اردشیر]

آنگاه اردشیر جامع که شاهنشاه خوانده می‌شود پادشاه شد. گویند اردشیر مردی بوده است با فضلی آشکار و دوراندیش و هوشیار و قاطع و سخت و هنگامی که کارها به‌دست او افتاد فرمان داد تا دانشمندان دین کتابهای دینی را که سوخته بود، تا حد امکان، گردآوری کنند و دیگربار تألیف کنند و بنویسند، چرا که دلهای ناهمساز و خواستهای پراکنده و دور از هم را چیزی به‌جز دین گرد نخواهد آورد. ایشان هم آنچه را که به‌دست آوردند گرد کردند و همان است که امروز در دست ایشان است. گویند وی سپس به‌کتابهای پزشکی و نجوم پرداخت و آنها را تجدید و اعاده کرد و به‌پادشاهان دور و نزدیك نامه نوشت وایشان را به‌اقامهٔ دین و سنت وادار کرد و از سرکشی و مخالفت با خویش برحذر داشت و مدت چهارده‌سال و شش‌ماه به‌کام دل پادشاهی کرد.

★ [شاپور]

سپس شاپور بن اردشیر پادشاه شد و با رومیان جنگ کرد و گروه بسیاری از ایشان را اسیر گرفت و آنها را به شهر سابور در فارس و دو شهر جندیسابور و تشتر در اهواز آورد و از اینجا بود که دانشِ پزشکی و پزشکان در این شهرها افزونی گرفت و به‌روزگار شاپور خداوند سیل عرم را برناحیهٔ سبا فرستاد و ایشان در شهرها پراکنده شدند به‌گفتهٔ خداوند عزوجل: «و تارومارشان کردیم» (۳۴: ۱۹).

و به‌روزگار او بود که مانیِ زندیق ظهور کرد و این نخستین‌بار بود که زندقه در روی زمین ظاهر شد، جز اینکه نامهایِ آن مختلف است و در روزگار ما، امروز، علم باطن و باطنیه خوانده می‌شود.

به‌روزگار او بود که زبّاء، جذیمةالابرص را کشت و هم شاپور بود که الضیزن پادشاه حضر را محاصره کرد و نضیره دختر ضیزن از بالای باره به او نگریست و دلباختهٔ وی شد. وی نامه‌ای با تیر به درون باره افکنـد و از محلِ آمدوشد و گذرگاهِ حصار پرسید. دخترك از رهگذر آب آمده و تیری افکند، و او آب را بر ایشان بست، تا تشنگی ایشان را بی‌تاب کرد. آنگاه آنان را در فرمان خویش آورد و نضیره را به‌خاطر خیانتی که به پدرش کرده بود کشت و این شهریار به سابورالجنود شهرت دارد به‌علت بسیاری سپاهیان و دوام لشکر کشی و حرکتش. بعضی گفته‌اند که وی فرمان داد تا گیسوی آن دختر رابه‌دُمِ کرّه‌اسبی توسن بستند و بر صورتش زدند. عدی‌بن زید در این‌باره گوید:

و حضر که بلایی سخت / و سهمگین بر ایشان فرود آمد / دخترکی که پدرش
را نگه نداشت / ازسر عشق و دوستداریش او را ازمیان برد / و بهرهٔ عروس
این بود که چون صبح بردمید / خون بر گیسوانش جریان داشت[1].

گویند روزگار پادشاهی وی سی‌سال بوده است.

* [هرمز]

آنگاه پس از وی هرمز بَطَل که به‌نام هرمز جری (سرکش) خوانده می‌شود پادشاه شد. مانی نزد وی آمد و او را به زندقه دعوت کرد و او پرسید تو مرا به چه فرا می‌خوانی؟ گفت: به ویرانیِ جهان و ترکِ عمارت آن برای آخرت. هرمز گفت: همانا که تنت را ویران خواهم کرد. و فرمان داد تا او را کشتند و پوستش را پر از کاه کردند و بر دروازهٔ جندیشاپور آویختند و آنجا را تا به امروز دروازهٔ مانی می‌خوانند. بعضی گویند که وی را بر دروازهٔ نیشابور در خراسان آویختند.

روزگار شهریاری وی یك‌سال و ده‌ماه بود و بعضی گفته‌اند که بهرام بن هرمز، فرزندِ او، مانی را کشته است و دورهٔ پادشاهیش سه‌سال و سه‌ماه و سه‌روز بود.

* [بهرام]

سپس فرزندش بهرام بن‌هرمز به پادشاهی رسید و هم‌اوست که به‌نام بهرام خودستای (الصَلِف) خوانده می‌شود و او مردی درشت‌خوی و سخت بود و مردم را اهمیتی نمی‌داد و ایشان را خوار می‌داشت. سرانجام مردم به موبد موبدان متوسل شدند. وی گفت: بامداد فردا هیچ‌کس از شما از خانه و سرای خویش بیرون نیاید و هیچ‌کس نزد وی نرود اگرچه او را بر در ایستاده ببینند.

غلامان و اطرافیان را نیز فرمان داد که هیچ‌کس بر سر او نرود و اگر کسی را خواند هیچ‌کس پاسخ او را ندهد و اگر فرمانی داد اطاعت نشود. ایشان نیز چنین کردند. بهرام با همان خوی روزهای پیشین شب را به روز آورد و بر تخت نشست. هیچ‌کس از غلامان و مرزبانان (بزرگان دربار) خویش را ندید و به مجلس وزیران و نویسندگان نگریست در آنجا نیز هیچ‌کس را ندید. پرده‌دار را خواند، سخنی نشنید. غلامان را آواز

۱) با اختلافاتی رجوع شود به *شعراءالنصرانیه*، ص ۴۵۸.

داد، ایشان نیز پاسخ ندادند. هراسناك و بیم‌زده شد و ندانست که سبب این کار چیست. در این اندیشه بود و از کار خود در شگفت که ناگاه موبدان موبد از در درآمد. وی از دیدار او خشنود شد و از این حال جویا شد. موبدان موبد گفت: می‌دانی که تو پادشاهی هستی که از تو فرمانبرداری نکرده‌اند و مردم تو را اطاعت نخواهند کرد مگر با مدارا و دوستی. بهرام آگاه شد و به‌خویش آمد و درشتخویی را رها کرد و خوشخوی و مهربان شد.

* [بهرام بن بهرام]

سپس بهرام بن بهرام مدت چهارماه پادشاهی کرد. بعد نرسی بن بهرام نه‌سال پادشاه بود. آنگاه هرمز بن نرسی هفت‌سال و پنج‌ماه پادشاهی کرد و سپس فرزندش شاپور ذوالاکتاف به پادشاهی رسید.

* [شاپور ذوالاکتاف]

و این است داستان شاپور ذوالاکتاف. گویند هرمز درگذشت و هیچ فرزندی نداشت اما یکی از زنان او آبستن می‌نمود. از وی پرسیدند. گفت: من از شادابیِ رنگ و جنبشِ جنین در پهلوی راستم به آنچه اخترشناسان گفته‌اند امیدواری دارم. ایشان تاج را بر روی شکم او نهادند و هنگامی که بار نهاد کودك را به‌نام شاه‌شاپور خواندند و وزیران به تدبیر کارهای او پرداختند و دشمنان از هرسوی در حمله و پیکار بودند.

گویند همین‌که این طفل اندکی رشد کرد و بالید، یك‌روز غلغله و فریاد و شیون بسیاری شنید. پرسید که از چیست؟ گفتند: مردم در عبور از پل ازدحام کرده‌اند. گفت: چرا دو پل نساختید تا روندگان از یکی و آیندگان از دیگری بگذرند تا هیچ‌کس مزاحم دیگری نشود؟ آنها که این سخن او را شنیدند از این گفتار و هوشیاری او در کودکی و اندك‌سالی درشگفت شدند. گویند هنوز خورشید غروب نکرده بود که پلی دیگر ساخته شد. هنگامی که به پانزده‌سالگی رسید و توانایی اسب‌سواری و حملِ سلاح داشت به پیکار تازیان برخاست، تازیانی که از کاظمهٔ بحرین حمله آورده بودند و آن‌اطراف را مورد تاخت‌وتاز قرار داده بودند و تباهی می‌کردند. ایشان را می‌کشت و شانه‌های ایشان را می‌کند و در شهر و بادیه ایشان را دنبال می‌کرد تا اینکه همه ایاد را به‌ویژه نابود کرد مگر آنان که در روم بودند.

گویند هنگامی که معاویه به قبیلهٔ تمیم نامه نوشت و ایشان را دربرابر علی(ع) اِغراء

کرد و ایشان را به جنگ با وی فرا خواند، علی خطبه‌ای خواند و سپس گفت:

قبیله‌ای که نیکی را زشتی و تباهی بداند / و گمراهی را ازسر بدبختی، هدایت / به‌زودی نابود خواهد شد / همان‌گونه که شاپور، در سواد، ایاد را هلاك کرد.

گویند شاپور همچنان از کشتن ایشان باز نایستاد تا اینکه پیرزنی بر سر راهِ او نشست و بر او فریاد زد و آیین پادشاهان این بود که هرگاه کسی از ایشان فریادخواهی می‌کرد می‌ایستادند. این پیرزن گفت: اگر به خونخواهی آمده‌ای که به خواستِ خویش رسیدی و اگر بیهوده به کشتن مردم کمر بسته‌ای این کار قصاص خواهد داشت. آنگاه وی از کشتن دست بازداشت و من از کسان بسیاری شنیدم که گفتند قصد آن‌پیرزن، در گفتهٔ خویش، رفتار پیغامبر(ص) بود که از ایرانیان انتقام خون عرب را گرفت.

گویند آنگاه شاپور نهانی به‌روم رفت تا از وضع ایشان تحقیق کند و به‌راه رخنه‌کردن و فتح بلاد ایشان آگاه شود. گذارش به مهمانی قیصر افتاد. همچون سائلی بدانجا رفت تا احوال و اخلاق ایشان را مشاهده کند، در همان‌لحظه که او در میان ایشان ایستاده بود ناگاه ظرفی آوردند که بر آن‌ظرف، تصویر شاپور، نقش بود. یکی از فرزانگان ایشان گفت: این تصویر مانند چهرهٔ این سائل است. او را گرفتند و اصرار کردند و تهدید به قتل کردند تا آنکه اقرار کرد. آنگاه او را در پوستِ گاوی در خام گرفتند و به‌بزرگان ایران نامه نوشتند که شهریار شما را گرفتار کردیم، یا فدیه بدهید یا اینکه او را خواهیم کشت. ایرانیان اموال و خزاین بسیار و آنچه داشتند روانه کردند. ایشان اموال را گرفتند و او را رها نکردند.

آنگاه قیصر به سرزمین ایشان رفت و با ایشان نبردی سخت کرد و شهرها را ویران کرد و نخلها را برید و شاپور را به‌همراه خود در تابوتی نهاده بود و گردش می‌کرد. تا اینکه به جندی‌ساپور رسیدند. به ساحت ایشان فرود آمد و مردم در شهربند رفته بودند. وی چندماه ایشان را محاصره کرد.

گویند شب عید ایشان فرا رسیده بود و ایشان از شاپور غفلت کرده بودند و نگهبانان به‌خواب رفته بودند. آنگاه شاپور به جمعی از اسیران و خیکهای روغنی که در آنجا بود نگاه کرد، و به‌یکی از ایشان گفت: از این روغن بر روی من بریزید و ایشان نیز چنان کردند و آن‌پوست نرم شد و وی از آنجا بیرون آمد. برخاست و با چهار دست و پا حرکت کرد تا اینکه بر بارهٔ شهر روی آورد و فریاد برآورد که منم شاپورشاه و ایشان بر گرد وی جمع شدند و شادمانی کردند. همان‌شب بیرون آمد و رومیان سرگرم عید خود بودند. از ایشان کشتاری عظیم کرد و اموالشان را به‌غارت برد و قیصر پادشاه ایشان را

اسیر گرفت و گفت: من با تو همان‌گونه رفتار خواهم کرد که تو رفتار کردی و او را مجبور کرد تا اموالی را که گرفته بود بازپس دهد. و آنچه را که از میانهٔ سرزمین او ویران کرده آبادان کند و به‌جای هر نخلی که بریده درخت زیتونی غرس کند و آن‌روز در عراق درخت زیتون نبود و ایشان با کشتی و گردونه از سرزمین روم گِل آوردند و به‌دست خویش آنچه را ویران کرده بودند آبادان ساختند. آنگاه او را رها کرد و پاشنه‌اش را برید و هم در این‌باره شاعر گفته:

هم‌ایشان [ایرانیان] بودند که بر همگان پادشاهی کردند / و هم‌ایشان بودند که در سواد، هرقل را در بند کردند / و هم‌ایشان بودند که ابوقابوس را ازسرِ خشم کشتند / و هم‌ایشان بودند که ایاد را از روی زمین نابود کردند.

وی هفتادودو سال پادشاهی کرد و در روزگار او امرؤالقیس اول فرمانروای حیره بود. سپس اردشیر بن هرمز برادر شاپور ذوالاکتاف یازده سال سلطنت کرد.

[یزدگرد بزهکار] *

و این است داستان یزدگردِ بزهکار: آنگاه یزدگردِ بزهکار به پادشاهی رسید. او را به نام درشت (خشن) نیز می‌خواندند و او یزدگرد بن بهرام بن شاپور ذوالاکتاف است که مردی درشتخو و سهمناك و خونریز بود و در ارتکاب گناهان، سخت بی‌باك.

مردم از دست او به‌خداوند نفرین و شکایت کردند. اسبی زیبا و باندام که مانندش دیده نشده بود آمد و بر در سرای او ایستاد. همین‌که وی خواست بیرون آید، اسب لگدی بر سینهٔ او زد که در دم جان سپرد، و اسب درحال، گریخت و ناپدید شد. ایرانیان گفتند: این فرشته‌ای بود که خداوند فرستاد و ما را آسوده کرد. او را فرزندی بود به‌نام بهرام که در سرزمین تازیان و در میان خاندان منذر پرورش یافته بود.

[بهرام گور] *

و این است داستان بهرام گور: آنگاه پسرش بهرام گور به‌پادشاهی رسید و نیك‌رفتاری کرد و مردم را احیا کرد. گویند خاقان خزر از ناحیهٔ دربند (بابُ‌الابواب) با صدهزار تن قصد جنگ با او کرد. بهرام در قیافهٔ صیّادان، با بستگان خویش، بیرون آمد. به خاقان خبر دادند که بهرام گریخته است و از بیم افزونی لشکر تو کشور خویش را تهی گذارده است. وی غفلت ورزید و حزم و دوراندیشی را رها کرد. بهرام از کوههای آذربایجان

ناگهان بر ایشان حمله آورد و کشتاری سخت از ایشان کرد و سر خاقان را آورد. همین است که شاعر بدان اشارت کرده و می‌گوید:

آنگاه که سپاهیان او را شکست دادم، بدو می‌گویم: / تو گویی هرگز حمله‌های بهرام را نشنیده‌ای / چرا که من حمایتگرِ همه سرزمین فارس هستم / و سرزمینی که حمایتگری ندارد از نیکی چه بهره‌ای دارد؟

گویند وی فرمان داد تا میزان غنیمتی که به‌دست آمده حساب شود و برابر بود با سه‌سال خراج کشور و او فرمان داد تا به همین‌اندازه خراج از مردم گرفته شود و همه را به آسودگی و شادخواری و تنعم فرا خواند.

گویند یک‌روز بهرام گور به‌قصد شکار بیرون رفت و کنیزکی زیباروی را نیز در پشت‌سر خویش سوار اسب کرد. دسته‌ای از آهوان را دیدند. به کنیزک گفت: دلت می‌خواهد که تیر را به کجای آهو بزنم؟ گفت: دلم می‌خواهد مادهٔ آن آهو به‌مانند نر شود و نرش مانند ماده. بهرام با یک‌تیر، دو شاخ آهویِ نری را چنان زد که هردو شاخش را قطع کرد و آهوی ماده‌ای را با تیر چنان زد که در جای شاخ او دو تیر نشانید. آنگاه کنیزک گفت: دلم می‌خواهد که سم آهویی را به گوشش بدوزی. بهرام با کمان گروهه (جلاهق) چنان مُهره‌ای افکند که آهو خواست با پایش گوشش را بخاراند آنگاه سمش را به‌گوشش پیوند داد. آنگاه کنیزک را به زمین افکند و بدو گفت: تو بر من سخت گرفتی و خواستی ناتوانی مرا آشکار کنی و کنیزک را بکشت.

به‌خدا این داستان امکان‌پذیر نیست مگر اینکه اتفاقی باشد. گویند که بهرام همه زبانها را می‌دانست. هرگاه خشمگین می‌شد به عربی سخن می‌گفت و در جنگها به ترکی و با مردم عامی به زبان دری و با زنان به زبان هروی. و نقش خاتم وی چنین بود: «به کارهاست که قدرها بزرگ می‌شود». و او اهل موسیقی و لهو و شکار بود و تنها با کسانی که به جنگ وی می‌آمدند پیکار می‌کرد و کسی را که متعرض وی نمی‌شد هرگز متعرض نمی‌گردید.

نعمان بن منذر خورنق و سدیر را برای او ساخت و هم در روزگار او بود که نعمان بن منذر پادشاه حیره گوشه‌گیر و زاهد شد و بهرام پادشاهی حیره را به منذر بن نعمان سپرد. و هم در روزگار او بود که به خواست خداوند تعالی کار قریش جنبشی کرد و کلاب بن مره با فاطمه دختر سعد ازدی ازدواج کرد و قصی بن کلاب و زهرة بن کلاب زاده شدند و روزگار شهریاری وی بیست‌وسه سال بود.

آنگاه خداوند یزدگرد بن بهرام را هژده‌سال و چهارماه و هژده‌روز پادشاهی داد و پس از مرگ وی میان دو فرزندش فیروز بن یزدگرد و هرمز بن یزدگرد بن بهرام گور،

اختلاف افتاد.

گویند در روزگار وی بود که هفت‌سال بر مردم گذشت و بسیاری دامها و جانوران ازمیان رفتند. آنگاه خداوند بارانی فرستاد و زمین را پاکیزه کرد و کشتها بالیدن گرفت و هر دانه‌ای هفتصد دانه داد. از بعضی مفسران شنیدم که می‌گفت: «چون دانه‌ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه است»(۲: ۲۶۱) این جز در روزگار فیروز نبوده است و خدای داناتر است. گویند فیروز در آن قحط‌سال به تمام کارگزاران و والیان و وکیلان و بُنداران نامه نوشت و فرمان داد تا آنچه در خزاین هست میان مردم تقسیم کنند و در معاشِ مردم حسن‌تدبیر به‌کار برند و در آن‌سالها هیچ کس هلاک نشد مگر مردی در اردشیر خُرّه.

آنگاه فیروز قصد پیکار با هیاطله کرد. ایشان قومی بودند در ناحیهٔ بلخ و طخارستان و پادشاه ایشان اشنوار نام داشت. هنگامی که شنیدند فیروز آهنگ ایشان دارد هراس ایشان افزونی گرفت و نیرنگی ساز کردند. بدین‌گونه که مردی از میان ایشان خویشتن را به پادشاه فروخت، به‌شرط اینکه هزینهٔ زندگی اهل و عیالش را پس از وی تضمین کنند و آن‌مرد، سخت سالفرسود و پیر بود به‌حدی که از زندگی لذتی نمی‌برد. دستها و پاهای او را بریدند و او را بر سر راه فیروز گذاشتند. هنگامی که لشکر بدانجا رسید از وی جویا شدند، گمان بردند که اشنوار به‌خاطر محبتی که او نسبت به فیروز داشت بر وی خشم گرفته و با او چنین رفتاری کرده است. وی گفت: آیا موافق هستید که من شما را به راهی رهنمون شوم که بر اشنوار دست یابید و بر لشکرش شبیخون زنید؟ گفتند: آری! او را با خود بردند و او ایشان را از راهی که سخت بی‌آب و هلاک‌کننده بود برد و آنها رفتند تا هنگامی که آب آشامیدنی ایشان تمام شد و در مسیر خویش حیران و گمراه بودند. آنگاه آن‌مرد حقیقت حال خویش را بدیشان بازگو کرد و نیرنگ خود را گفت. هر دسته‌ای راهی برای نجات خویش درپیش گرفتند. فیروز و گروه اندکی که جانی از چنگال مرگ به‌در برده بودند اسیر اشنوار شدند. اشنوار از سپاه ایشان کشتاری بزرگ کرد و سپس از فیروز پیمان گرفتند که دیگر بدیشان حمله نکند و او را رها کردند.

روزگار فرمانروایی وی بیست‌ونه سال بود و پس از وی فرزندانش قباد و بلاش بر سر پادشاهی با یکدیگر به‌نزاع پرداختند. قباد به بلاد ترک گریخت و از ایشان کمک خواست و بلاش چهار سال پادشاهی کرد و زندگی را بدرود گفت. سپس بار دیگر قباد باز آمد و به‌پادشاهی رسید. در روزگار قباد بود که مزدک ظهور کرد.

* [قباد و مزدک]

و این است داستان قباد و مزدک: گویند قباد بن فیروز مردی اهل مدارا و خویشتندار بود و از خونریزی و شکنجه کردن پرهیز داشت. در روزگار او شاخه‌های عقاید دینی فزونی گرفت. هر دسته‌ای به آیینی روی آوردند و مزدک قیام کرد و او مردی از اهل فسا[1] بود و می‌گفت: خداوند ارزاق را در زمین برای آن نهاده است که بندگان آن را میان خویش به‌تساوی تقسیم کنند تا هیچ‌کس را بر دیگری برتری نباشد، اما مردم بر یکدیگر به‌ستم غلبه کرده‌اند و هرکس خویشتن را در آنچه دوست داشته بر دیگران مقدم داشته. و باید افزونی آنچه در دستِ اغنیاست گرفته شود و به تهیدستان داده شود تا در درجه مساوی شوند و انبوه مردم (غوغاء) بر او گرد آمدند. سخن او را فریضه شمردند و به خانهٔ هرکسی می‌رفتند و بر اهل و مال و زن و بندهٔ مردم دستبرد می‌زدند. کار ایشان بالا گرفت و مصیبت ایشان بزرگ شد و پادشاه از مقاومت با ایشان درماند. ایشان منکران خویش را می‌کشتند. سپس بر قباد شوریدند و او را از پادشاهی خلع کردند و به زندان افکندند و برادرش جاماسب را به پادشاهی برگزیدند. زندگی مردم تباه شد و نژادها به‌هم آمیخت. هیچ فرزندی پدرش را نمی‌شناخت و نیرومند از ناتوان در امان نبود.

آنگاه‌ز[ر] مهربن سوخرا با گروه یارانش که از سرکشان و جنگ‌پیشگان بودند قیام کردند. گروه بسیاری از مزدکیان را کشتند و پادشاهی را به‌قباد بازگرداندند و قباد از مزدکیان تبرّی جُست. می‌گویند که وی با ایشان بیعت کرده بود.

در روزگار او بود که عبدالمطلب زاده شد و به مکه بردندش و حارث بن عمرو المعصوب بن حجر، معروف به آکِلُ المرار، به‌نزد قباد آمد و به‌آیین مزدک گروید. مزدک او را بر سراسر ملک عرب پادشاه کرد هنگامی که انوشروان فرمانروا شد، پادشاهی را به‌منذربن امری‌ءالقیس بازگرداند. روزگار شهریاری قباد چهل و دوسال بود و به روزگار او بود که رومیان و حبشه بر یمن چیره شدند.

* [انوشروان]

سپس کسری انوشروان بن قباد پادشاه شد و روزگار شهریاری وی چهل‌وهفت سال و هفت‌ماه بود. او هشتادهزار از مزدکیان را در یک‌روز کشت و همه مردم را در آیین جمع کرد و

۱) در متن چاپی: فساد.

در دربند (باب‌الابواب) دیوار شهر را تمام کرد و با رومیان جنگید و انطاکیه را گشود و در مداین شهری به‌گونهٔ انطاکیه ساخت و آن را رومیه نام نهاد و دختر خاقان پادشاه ترک را به‌زنی گرفت تا در نبرد با هیاطله او را یاری کند و از ایشان انتقام فیروز را گرفت‌وکشور خویش‌را گسترش داد تا کشمیر و سرندیب. هم اوست که وهرز را به یمن فرستاد تا حبشیان را از آنجاراند. به گفتهٔ بعضی در چهلمین سال پادشاهی وی بود که پیامبر(ص) زاده شد و او پادشاهی نیک‌سیرت بود و ولایتی فرخنده داشت. نسبت به رعایا مهربان بود و اخلاقی برجسته داشت.

* [هرمز]

سپس فرزندش هرمز بن کسری به پادشاهی رسید. او به ستمکاری پرداخت تا اینکه سپاهیان از چهارسوی روم و ترک و خزر و یمن بر او شوریدند و او بهرام چوبینه اصفهبذ ری را برای مقابله با ایشان فرستاد. بهرام از ایشان کشتاری کرد و اسیر گرفت. سپس بهرام سر از طاعت وی پیچید و بر خراسان و آن‌سویِ خراسان چیره شد و به سرداران و مرزبانان نامه‌ها نوشت و ایشان را در برابر وی برانگیخت و آنها بر او شوریدند و چشمش را کور کردند و او را به زندان افکندند و فرزندش ابرویز بن هرمز را به‌پادشاهی برگزیدند. هرمز یازده‌سال و هفت‌ماه پادشاهی کرد. سپس ابرویز پادشاه شد و بهرام چوبینه به‌نبرد او آمد و بر رودخانهٔ نهروان جنگی میان آن‌دو درگرفت و بهرام او را شکست داد و به‌گریز واداشت. ابرویز آن‌روز بر شبدیز نشسته بود و شبدیز از رفتار بازماند. ابرویز به‌نعمان بن منذر که به‌همراهش بود گفت: یحموم را به‌من بده و یحموم اسب معروف و مشهور او بود که اعشی دربارهٔ وی گفته است:

و هرشب از برای یحموم فرمان داد / چندان علوفه بریزند که سیر و تخمه شود[1].

و او از دادن یحموم به وی سر باز زد. حسّان بن حنظلهٔ طائی از اسب خویش که ضبیب نام داشت فرود آمد و گفت: پادشاها بر این اسب نشین، چرا که زندگانی تو برای مردم گرامیتر از زندگی من است. و ابرویز بر آن اسب نشست و نزد موریقیس پادشاه روم رفت و از او یاری خواست و دخترش مریم را به‌زنی گرفت و او ابرویز را با مال و مردان بسیار یاری کرد تا با بهرام جنگید و او را به سرزمین ترک گریزاند و بر کشور چیره شد و همچنان علیه بهرام به دسیسه می‌پرداخت تا اینکه در سرزمین غربت کشته شد.

روزگار پادشاهی ابرویز سی‌وهشت سال بود و در روزگار شهریاری وی بود که خداوند پیغمبر ما محمد صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم را به پیامبری مبعوث کرد.

۱) رجوع شود به دیوان‌الاعشی، ص ۱۳۶.

پیغمبر(ص)، عبدالله بن حذافهٔ سهمی را نزد وی فرستاد و او را به اسلام فرا خواند. اما او نامهٔ پیغمبر را پاره کرد و آن را خوارمایه گرفت و به باذان پادشاه یمن نوشت که یکی از بندگان من نامه‌ای نوشته و مرا به دین خویش فرا خوانده است، دوتن مردِ چالاك را نزد وی فرست تا او را بسته بیاورند و اگر از فرمان ایشان سر باز زد گردنش را بزنند و این داستان جای دیگری دارد.

هنگامی که پیغمبر شنید که وی نامه‌اش را پاره کرده است فرمود: «نامهٔ مرا پاره کرد خداوند پادشاهی و کشورش را پاره‌پاره کند» و خداوند فرمود: «الف، لام، میم رومیان در نزدیك این سرزمین شکست خوردند و ایشان از پس این شکست، به‌زودی، در طی چندسال، پیروز خواهند شد» (۳۰:۴-۱).

گویند یکی از کارگزارانِ ابرویز، به‌نام شهرابراز فارسی، بر رومیان چیره شد و ایشان را اسیر کرد. بدین‌گونه که رومیان بر پادشاه خویش موریقیس شوریده بودند و او را کشته بودند و ابرویز شهرابراز را فرستاد و او یکسال قبل از هجرت شکستی سخت بر ایشان وارد کرد. سپس رومیان از ابرویز روی‌گرداندند و پسرش او را کشت و خالدالفیاض[1] دربارهٔ ابرویز گوید:

و شاهنشاهْ خسرو که تیری به‌پرِ مرگ بر او آمد و شکارش کرد / لذت او در مرکبش شبدیز بود و کرشمهٔ شیرین و دیبا و بویِ خوش / و او به‌آتش، سوگندانِ گران یاد کرده بود که هرکس خبرِ مرگِ شبدیز را بیاورد بدار آویخته خواهد شد / تا آنگاه که شبدیز، آن اسبی که همانندی نداشت، به‌خاك افتاد. / و پهلبد از تارهایِ چنگ، چهار سرود در سوكِ او سرودن گرفت به زبان پارسی، سوکسرودی خوشاهنگ. / و تارهای چنگ را به‌نوا درآورد و از افسونِ سرانگشتان او، بارانها فرو ریخت. / پس خسرو، بدو گفت: «آیا مُرد؟» گفتند: «این تویی که از مرگ شبدیز سخن می‌گویی» و آن سوگند و پیمان به‌خودش بازگشت در حالی‌که پشتش خمیده بود. / اگر پهلبد نبود و آن تارهای چنگ که سوك سر کند هیچ‌یك از سران و سرکردگان توانایی نداشت که خسرو را از مرگ شبدیز آگاه کند. / روزگار، همه‌شان را به‌گونه‌ای شتابان، نابود کرد و از ایشان جز بازیچه‌ای برجای نماند[2].

۱) در متن: العیاض بوده و هوار به‌الفیاض اصلاح کرده است. به احتمال قوی باید القنّاص باشد یعنی: خالدبن صفوان القنّاص، که به‌گفتهٔ استاد عبدالعزیز المیمنی یکی از «عوام صدرِ اول» بوده است و هیچ اطلاعی در باب او، در دست نیست. مراجعه شود به *الطرائف الادبیه*، عبدالعزیز المیمنی، دارالکتب العلمیه، بیروت ص ۱۰۲.

۲) با اندکی اختلاف در ضبط بعضی کلمات رجوع شود به *آثارالبلاد و اخبارالعباد* قزوینی، بیروت ۱۹۶۰، ص ۵-۳۴۴ و چاپ گوتینگن ۱۸۴۸، ص ۲۳۱. قابل یادآوری است که در متن ما نام پهلبد به‌صورت هربذ و هرابذ (حاشیهٔ نسخهٔ خطی: فراهید) آمده که از *آثارالبلاد*، در اصلاح آن سود جستیم.

و ابرویز کسی است که فرمان داد تا تصویر او و اسبش شبدیز و معشوقه‌اش شیرین را در کرمانشاه (قرمیسین) نقش کنند تا یادگاری از وی بماند.

[شیرویه] *

سپس فرزندش شیرویه بن ابرویز به پادشاهی رسید و مادرش مریم دختر موریقیس پادشاه روم بود. طاعون در میان مردم آمد و نه‌دهم مردم ازمیان رفتند و شیرویه نیز در این طاعون هلاك شد و روزگار شهریاری وی هشت‌ماه بود و هم‌اوست که برای گرفتن کشور کوشید تا پدرش را بکشد و دربارهٔ اوست که [عدی‌بن زید][1] شاعر می‌گوید:

و کسری آنگاه که فرزندانش با شمشیر او را به مانند گوشت پاره‌پاره کردند. / روز مرگش فرارسید و سرانجام هر آبستنی زادن است.

باذان دوکس را بدان‌گونه که ابرویز فرمان داده بود به مدینه فرستاد تا پیغمبر را نزد او ببرند. در همان‌لحظه که آنها نزد پیغمبر بودند پیغمبر بدیشان فرمود پروردگار من مرا آگاهی داد که امشب در فلان‌ساعت کسری را فرزندش کشته است و آن دو مرد رفتند و دیدند که همچنان بوده است که پیغمبر(ص) فرموده است.

سپس شهرابراز فارسی ـ که در ناحیهٔ روم بود ـ شورش کرد و مدت بیست‌روز پادشاهی کرد. سپس ناآگاه به‌دست پوران‌دخت دختر ابرویز کشته شد. پوران‌دخت یك‌سال و نیم پادشاهی کرد و او با رعیت رفتاری نیك و دادگرانه داشت و به گردآوری خراج نپرداخت و اموال را نزد اسواران و سرداران پراکنده کرد و دربارهٔ اوست که شاعر می‌گوید:

بانویی از دهگانان که همه شهریاران بر آستانش سر می‌نهند / و از هرسوی در میان انبانها، باژ و خراج برایش فرستاده می‌شود.

هنگامی که خبر وی را به پیغمبر دادند، فرمود: «قومی که زن بر ایشان فرمانروایی کند روی پیروزی نخواهند دید» و جنگ ذی‌قار در روزگار وی بود و پیغمبر فرمود: «امروز عرب از عجمِ انتقام گرفت و این پیروزی به‌یاری من بود.»

سپس آزرمیدخت، دختر ابرویز، مدت چهارماه پادشاه شد و زهرش دادند و مُرد. سپس مردی به‌پادشاهی رسید که فرخ شهرا نام داشت وچون کشته شد، یزدجردبن شهریاربن ابرویز را خواستند و او جوانی بود. او را به‌پادشاهی برگزیدند و او بیست‌سال در میان

۱) هوار نام عدی‌بن زید را در [ ] افزوده ولی در *سیرهٔ ابن‌هشام* (ج ۱، ص ۷۱) به‌نام خالدبن حق شیبانی آمده است.

ایشان بود و کشور پراکنده و کارها آشفته تا اینکه ماهویه، دهقان مرو، اورا در دهکدهٔ زرق[1] به‌سال بیست‌ویکم پس از مرگ پیغمبر در خلافت عثمان بن عفان(رض) کشت و عبدالله بن عامر بن کریز در طبسین بود و بدین‌گونه کار شهریاران ایران پایان گرفت و خداوند دین خویش را ظاهر کرد و وعدهٔ خویش را به‌جای آورد و در این‌باره است که ابن‌جهم می‌گوید:

و ایرانیان و رومیان را ایامی است که / اسلام از بزرگداشت[2] آن منع کرده است[3].

و مسعودی در پایان قصیدهٔ پارسی خویش گوید:

سپری شذ نشان خسروانا　　چو کام خویش راندند در جهانا

سرگذشت پادشاهان عرب

و ایشان سه سرزمین داشته‌اند: عراق و شام و یمن. گویند بعد از فرود آمدن قحطان بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح، یعرب بن قحطان پادشاه یمن شد و او نخستین کسی است که به‌زبان تازی سخن گفت و نخستین کسی است که فرزندش او را به «ابیتَ اللعنَ» و «اَنعِمْ صباحاً» سلام داد و تعظیم کرد. و دانسته نیست که پس از وی چه‌کسی بوده است تا اینکه پادشاهی به حمیر بن سبأ بن یشجب بن یعرب رسید و پادشاهی همچنان در دست فرزندان او بود تا قرنها و روزگارانی گذشت و پس از پنج نسل به حارث‌الرائش رسید.

از جملهٔ پادشاهان یمن تیرهٔ ینهب بن ایمن بن ذی ترجم بن واثل بن الغوث بن قطن بن عریب بن زهیر بن همیسع بن حمیر است و او کسی است که به‌روزگار ضحاک، عمالقه را از یمن بیرون راند، چنان‌که پیش از این یاد کردیم و با افریدون مصاهَرت کرد و شاعر دربارهٔ ایشان گفته است:

من همهٔ پادشاهان جهان را دیدم، در هر شهری، / ولی در میان ایشان کسی به‌مانند حمیر نیافتم.

۱) صحیح آن رزیق است، رجوع شود به‌یادداشت صفحه ۹۶.

۲) در متن تقحیم آمده، ولی هوار تفخیم خوانده و بزرگداشت و ستایش ترجمه کرده، و همین مناسبتر است.

۳) این بیت از مزدوجهٔ معروف علی‌بن‌جهم است که البته در دیوان او نیامده و ابیات آن در کتابهای تاریخ پراکنده است، مقداری از آن را خلیل مردم‌بك در *دیوان علی‌بن جهم* نقل کرده، اما این بیت را نیاورده است. رك: *دیوان علی‌بن جهم*، چاپ دمشق ۱۹۴۹، ص ۱۵۷.

و از آن‌جمله است شمر ذوالجناح که موسی در شام به‌روزگار او ظاهر شد. و این در روزگار منوچهر بود در بابل.

و از آن‌جمله است غمدان سان (کذا!) و او کسی است که غمدان را بنا کرده است.

و از آن‌جمله است شمر ینهعیص[1] و ذویقرع و ذومرابح.

اما پادشاهان یمن، آن که باید یاد کرده شود حارث رائش است. گویند او نخستین پادشاه یمن است که جنگ کرده و غنیمت به‌چنگ آورده است و از این‌روی او را رائش خواندند که مردم را غذا و پوشاك داد و به‌روزگار او بود که لقمان (صاحب‌النسور)[2] مرد و از وی شعری نقل کرده‌اند که در آن‌شعر محمد(ص) و پادشاهانی را که پیش از وی خواهند بود یاد کرده و می‌گوید:

و پس از ایشان فرمانروا خواهد شد، / مردی بزرگ و پیامبری که از حرام منع می‌کند. / نام او احمد است و ای کاش / که من یك‌سال پس از بعثت وی زنده بمانم.

گویند روزگار پادشاهی وی صدوبیست‌وپنج سال بوده است. پس از وی ابرههٔ ذوالمنار به‌پادشاهی رسید و علت نامیدن وی بدین‌نام این است که وی به جنگ نسناسها رفت و ایشان را آورد درحالی که چهره‌هاشان در سینه‌هاشان بود. و مردم هراسان شدند. روزگار پادشاهی وی بیست‌وپنج سال بود.

سپس هداد بن شراحیل بن عمرو بن حارث رائش ـ که پدر بلقیس بود ـ به پادشاهی رسید و جز اندکی درنگ نکرد و هلاك شد.

سپس بلقیس پادشاه شد و چهل‌سال پادشاه بود و داستان او با سلیمان در قرآن یاد شده است.

سپس ناشرالنعم پادشاه شد که به‌علت انعام بسیاری که به مردم می‌داد بدین‌نام خوانده شد. گویند وی در جنگهای خویش به وادی الرمل الحماری رسید و فرمان داد تا بتی از مس ساختند و بر آن نوشت: «پس از من هیچ رهگذاری نیست.» و روزگار پادشاهی وی هشتادوپنج سال بود. سپس شمر بن افریقیس بن ذوالمنار [بن] الرائش به پادشاهی رسید و هم‌اوست که به‌نام شمر بن رعش خوانده می‌شود، به‌علت لرزش و رعشه‌ای که داشته است.

۱) شاید: یرعش، رك: *المعارف*، ابن‌قتیبه، ص ۶۲۹. کلمه در نسخهٔ اصلی روشن نیست.

۲) رجوع شود به *کتاب التیجان فی ملوك حمیر*، از وهب‌بن‌منبه، روایت عبدالملك‌بن هشام، چاپ حیدرآباد دکن ۱۳۴۷، ص ۷۰ و *اخبار عبیدبن شریة جرهمی*، ضمیمهٔ همان کتاب، ص ۳۵۶.

و هم‌اوست که با چین جنگ کرده و سراسر فارس و سجستان و خراسان را فتح کرده و سمرقند را ویران کرده و به‌نام شمر کند خوانده است و روزگار پادشاهی وی صد و سی‌وهفت سال بود و ابن‌جهم دربارهٔ او می‌گوید:

و در یمن تُبَّع‌ها ظهور کردند / شمر یرعش و پادشاهانی که برکنار شدند[1].

سپس فرزندش اقرن بن شمر پادشاه شد و پیش از ظهور عیسی با رومیان جنگید و مردم روم در آن‌روزگار بت‌پرست بودند و در یکی از همان نواحی که به‌نام وادی الیاقوت خوانده می‌شود مرد و روزگار پادشاهی وی پنجاه‌وسه سال بود.

سپس تُبَّع بن الاقرن به پادشاهی رسید و او تُبَّعِ کبیر است و سالها بود که جنگ نمی‌کرد. مردمِ حِمْیَر او را موثبان نام نهاده بودند و موثبان به‌زبان حمیر یعنی نشسته (قاعد) و او درخشم شد و شروع به جنگ کرد و تا چین پیشروی کرد و مرزبانانی در تبت به‌جانشینی خویش نهاد و نژاد ایشان هم‌اکنون در آنجایند و هم‌اوست که به‌روایتی گفته است:

گردش خورشید، ماندگاری را درنوشت / و طلوع خورشید را در آنجایی که شب نیست. / طلوعی سپید دارد آنگاه که برآید / و غروبی زرد، به‌مانند برگِ ورس. / بر میانهٔ آسمان روان است / آن‌سان که کبوترِ مرگ در روح / امروز می‌نگریم بدانچه آورده است / و به اینکه داوری دیروزیش نیک بوده است[2].

و روزگار پادشاهی او صد و شصت‌وسه سال بود و پس از وی ملکیکرب بن تُبَّع به پادشاهی رسید و سی‌وپنج سال پادشاهی کرد سپس پسرش اسعد ابوکرب، تُبَّعِ میانین، به پادشاهی رسید و او از روی اخترشناسی و نجوم به جنگ می‌رفت و رفت تا اینکه به هند و روم رسید و منظور طائی[3] در این شعر هم اوست آنجا که گوید:

آن بانوی زیبای‌رویِ گشوده و پاکدامنی که کسری[4]/ و ابوکرب را از رام

۱) این بیت نیز در دیوان شاعر نیامده.

۲) این ابیات، به‌خصوص بیت نخستین آن، در متن ما بسیار مغلوط بود و هوار هم ترجمه‌ای درست نکرده بود، از روی *المعارف* ابن‌قتیبه، ص ۶۳۰، تصحیح و ترجمه شد. رجوع شود به *کتاب التیجان*، وهب‌بن‌منبه، ص ۹۱ و کتاب *اخبار عبیدبن شریه جرهمی*، همان چاپ، ص ۴۳۶.

۳) یعنی ابوتمّام، شاعر معروف.

۴) در متن کری و مغلوط است و ترجمهٔ فرانسه نیز به‌همین مناسبت نامفهوم و پیچیده است، صورت صحیح همین است که از شرح *دیوان ابوتمام*، شرح خطیب تبریزی، تحقیق محمد عبده عزام، دارالمعارف مصر ۱۹۵۱ ج ۱، ص ۵۳، نقل کردیم و این بیت از قصیدهٔ معروف اوست به مطلع:

←

کردن و دست‌یابیِ به خود ناتوان کرده است.

گویند روزگار وی سخت به‌درازا کشید، و شکوه وی بسیار شد و حمیریان از بسیاری لشکرکشیهاَ و جنگهای او ملول شدند و هم‌اوست که به‌روایتی گفته است:

گواهی می‌دهم که احمد پیامبر خداست / خدایی که آفریدگار جهانیان است. / اگر چندان زنده بمانم که او را دریابم / هرآینه وزیر و پسرعموی او خواهم بود[1].

و اوست که یهودیان یثرب را کشت و قصد داشت که آنجا را ویران کند و بدو خبر داده شد که اینجا هجرت‌گاهِ پیغمبری خواهد بود و او به عقیدهٔ ایشان ایمان آورد و این کار را رها کرد.

روزگار پادشاهی وی سیصدوبیست سال بود. آنگاه فرزندش حسان-پس از اینکه حمیریان بر پدرش شورش کردند و او را کشتند-به‌پادشاهی رسید و به‌نام ذوالجیشان ملقب شد واوست که جدیس را شکست داد و داستان ایشان پیش از این یاد شد. حسان برای کشتن ایشان آغاز بهانه‌گیری کرد، و به کشتن یك‌یك ایشان پرداخت تا آنکه با برادرش عمرو بن تبع بیعت کردند به‌شرط اینکه برادرش حسان را بکشد و او نیز چنین کرد. اما همین که برادر خویش را کشت خواب بر وی حرام گشت. از خدمتگزاران خویش پرسید. آنها گفتند چون تو برادر خویش را به ستم کشته‌ای روی خواب را نخواهی دید مگر اینکه کسانی را، که تو را به قتل وی داشته بوده‌اند، بکشی و او همهٔ ایشان را کشت مگر ذورعین را که وی او را از این کار منع کرده بود و او به هنگام بیدارخوابی خویش گفته بود:

کیست که بیدارخوابی را به‌خواب بفروشد / چه خوش‌بخت است آن که با چشمان آسوده به‌خواب می‌رود / اگر حِمْیَر خیانت کردند و دروغ گفتند / خداوند بر ذورعین ببخشاید[2]. / هرکجا باشیم ما را پادشاهی و ملکی است / که مقاول[3] (پادشاهان) آن‌را به‌دست آورده‌اند. / پس از تُبَّعان ما پادشاهی

←

السیفُ اَصدَقُ انباءً مِنَ الکُتُبِ   فی حَدِّهِ الحَدُّ بینَ الجِدِّ واللَّعِبِ

که در فتح عَمّوریه سروده است.

۱) رك: *المعارف* ابن‌قتیبه، ص ۶۳۱.

۲) دو بیت اول در *المعارف* ، ص ۶۳۳، آمده است.

۳) مقاول جمع مقول به‌زبان عربی حمیری: پادشاه یا پادشاهك و بیشتر عنوان پادشاهان یمن است. مراجعه شود به *تاج‌العروس* در مادهٔ قول.

کردیم / و شهریاران شرق و غرب[2] ما را پرستش کردند / در ظفار نوشته‌هایی
از پیروزی نگاشتیم / تا همه مردمان جهان، خاور و باختر، آن را بخوانند / و
ماییم که با آسودگی و آرامش ایستاده‌ایم / در آن‌هنگام که پادشاهان
(مقاول) می‌گویند: کجایید، کجایید؟

گویند که این داستان در روزگار ملوك الطوایف و پس از اسکندر بوده است و به‌روزگار پادشاهی وی بود که عمرو بن حجر کندی، نیای امریء‌القیسِ شاعر، با دختر حسان بن تبع برادر عمرو بن تبع ازدواج کرد و حارث بن عمرو زاده شد.

و هم در روزگار او بود که عمروبن عامر وقوعِ سیل عرم را احساس کرد و با همراهان خویش از سبا بیرون آمد و او پدر پادشاهان حیره و شام و عمان است و روزگار پادشاهی وی شصت‌وسه سال بوده است.

پس از وی عبد کلال بن مثوب مدت هفتادوچهار سال پادشاهی کرد و به عیسی(ع) ایمان آورد.

پس از وی تبعِ اصغر به پادشاهی رسید و این تبع، تبع بن حسان بود که هفتادوهشت سال پادشاهی کرد و هم‌اوست که برطبق درست‌ترین روایات، یهودیان یثرب را کشته است و داستان وی چنان‌که محمد بن اسحاق گفته است چنین‌است که‌اوس و خزرج در دست یهودیان زبون و خوار بودند و پادشاه ایشان قیطون بود و هیچ عروسی به خانهٔ شوهر نمی‌رفت مگر اینکه او با آن‌عروس همخوابه می‌شد. هنگامی که خواهر مالك بن عجلان خزرجی ازدواج کرد او را نزد قیطون بردند مالك بن عجلان به‌گونهٔ زنان درآمد و جامهٔ ایشان را پوشید و با آنها داخل شد در گوشه‌ای از سرای وی پنهان شد. هنگامی که قیطون آهنگ خواهر او کرد، مالك بن عجلان به طرف او رفت و او را کشت سپس بیرون آمد و نزد تبع رفت و دادخواهی کرد و تبع به یاری او آمد و از سران و رؤسای یهود سیصد و پنجاه مرد را در ذی‌حرض - که جایی است در مدینه - به‌فریب کشت و زنی از یهودیان در سوك ایشان گفته است:

در ذی‌حرض آنجا که بادها کف می‌زنند / مصیبتی به خانوادهٔ من روی داد
که هیچ سودی نداشت / جوانانی از قریظه که / شمشیرها و نیزه‌های
خزرجیان آنان را نابود کرد / اگر در کارشان هوشیاری می‌داشتند / زنان
زیبای خوش‌اندام، در برابر ایشان جای می‌گرفتند.

و بعضی گویند که این‌شخص حارث اعرج پادشاه شام بوده است و خدای داناتر

۲) «مشرقین» را هوار دو مشرق ترجمه کرده است.

است.

تبع به ویران کردن مدینه کمر بست. یهودیان گفتند: این کار ناشدنی است و تو نمی‌توانی این کار را بکنی. گفت: چرا؟ گفتند: زیرا که اینجا هجرت‌گاه پیامبری خواهد بود که از مکه بیرون می‌آید و تبع آیین یهود را پذیرفت و بدان گرایید و دو حبر از احبار ایشان را با خویش به یمن برد و از خانهٔ خدا (بیت) عبور کرد و با بُرد آنجا را پوشانید و او نخستین کسی است که بیت را جامه پوشانیده و [یکی از شاعران] یمانی دربارهٔ او گفته است:

و خانه‌ای را که خداوند گرامی داشته / ما به جامه‌های راه‌راه و بُردها پوشانیدیم[1].

و هنگامی که به یمن رسیدند با وی اختلاف پیدا کردند، چرا که او پیرو آیین یهود بود و ایشان را آتشی بود که از کوه بیرون می‌آمد و به‌هنگام داوری بدانجا می‌رفتند و می‌پنداشتند این آتش به ستمکار آسیب می‌رساند و ستمدیده را زیانی نمی‌بخشد و خدای داناتراست.

احتمال می‌رود که ایشان این سخن را برای ترساندن می‌گفته‌اند. به‌هرحال به‌سوی آتش به داوری رفتند. آتش بیرون زد و تمام بت‌پرستان را سوخت و آن دو حبر و همراهان ایشان را باقی گذاشت. از این‌روی خلق بسیاری از اهل یمن به آیین یهود گراییدند.

و بر سر همین یهودیگری بود که مردم سوخته شدند چنان‌که خدای‌تعالی می‌فرماید: «و اهل گودال (اصحاب اخدود) و اهل آتش هیزُم‌دار هلاك شدند در آن‌هنگام که بر کنارهٔ گودال نشسته بودند» (۸۵: ۳ و ۴).

سپس مرثد بن عبد کلال مدت چهل‌ویك سال پادشاهی کرد و پادشاهی حمیر پراکنده شد و دیگر پادشاهی یمن به‌ایشان بازنگشت واین در روزگار اردشیر جامع بود.

سپس ذوفایش و ذومجن و ذونواس و ذوالکلاع و ذورعین و ذوعکیلان پادشاهی کردند. سپس ولیعة بن مرثد مدت سی‌وهفت سال پادشاهی کرد و به روزگار او بود که خداوند سیل عرم را بر سرزمین سبا فرستاد تا هلاك شدند.

سپس ابرهة بن صباح مدت هفتادوسه سال پادشاهی کرد و سپس حیان بن عمرو مدت پنجاه‌وهفت سال پادشاهی کرد و سپس ذوشناتر پادشاه شد و او از خاندان پادشاهان نبود بلکه از فرزندان مقاول (فرمانروایان) بود و هروقت می‌شنید که یکی از فرزندان

۱) رك: *المعارف*، ابن‌قتیبه، ص ۶۳۵.

مقاول به مرحلهٔ رشد رسیده و او را احضار می‌کرد و به افساد وی می‌پرداخت تا اینکه ذونواس او را کشت.

و داستان آن چنین بود که وی شنید ذونواس ظریف و نمکین است و کس نزد او فرستاد و احضارش کرد و ذونواس دو گیسو داشت که بر شانه‌های وی افشان بودند و ذونواس بر آیین یهود بود و او همان صاحب اخدود است. وی درنهان دشنه‌ای کوچك در زیر جامهٔ خویش داشت و هنگامی که ذوشناتر با وی خلوت کرد و قصد سوء و آلودن دامن وی را داشت ذونواس بر او حمله کرد و شکمش را درید و او را کشت. حمیریان این روش او را ستودند و وی را به‌پادشاهی خویش برگزیدند.

* داستان اصحاب اُخدود

محمدبن اسحاق از وهب نقل کرده که مردی از بقایای پیروانِ آیین مسیح به‌نام فیمون با کاروانی از عرب از شام حرکت کرد. او را گرفتند و به اهل نَجران فروختند و اهل نجران نخلی را می‌پرستیدند. فیمون بدیشان گفت: این نخل هیچ سود و زیانی به کسی ندارد چرا آن را می‌پرستید؟ من اگر از پروردگاری که می‌پرستم، بخواهم او را نابود خواهد کرد. گفتند: چنین کن! فیمون از پروردگار خویش چنین خواست. بادی برآمد و آن نخل را از ریشه کند. آنگاه همهٔ اهل نجران پیرو او شدند و به عیسی ایمان آوردند و این خبر به ذونواس رسید. با لشکر خویش آمد و ایشان را یك‌چند در محاصره گرفت سپس ایشان را امان داد و با ایشان پیمان کرد که اگر فرود آیند با ایشان نیرنگ نسازد. اما همین که از حصار فرود آمدند، گودالی حفر کرد و آتشی در آن برافروخت و دسته‌دسته آنها را می‌آورد و میان یهودیگری و آتش مخیّر می‌گذاشت. هرکس از آیین یهود سر باز می‌زد وی را در آتش می‌افکند تا اینکه گویند زنی را با کودکی شیرخوار آوردند و هنگامی که زن در آتش نگریست هراسان شد و نزدیك بود که از آیین خویش کناره‌گیری کند، آن‌کودك گفت: نه، مادرا بر آیین خویش بمان، چرا که پس از این دیگر آتشی نخواهد بود. آنگاه آن زن و کودك را در آتش افکندند. بعضی گویند که خداوند این آتش را بر ایشان بَرْد و سلام کرد و ذونواس از این‌کار دست کشید.

مردی از اهل یمن به‌نام ذوثعلبان نزد پادشاه حبشه رفت و صفحات سوخته‌ای از انجیل را با خویش داشت و فریادخواهی می‌کرد. او لشکری به یمن فرستاد و ذونواس از برابر ایشان گریخت و با اسب خویش به‌دریا زد و غرق شد. و عمروبن معدیکرب دربارهٔ اوست که می‌گوید:

آیا تو پنداری که ذورعین یا ذونواس هستی که مرا / وعدهٔ زندگانی بهتر می‌دهی؟ / و پیش از تو چه‌مایه نعمتها / و پادشاهیهای ثابت در میان مردم بود، / باستانی و کهن بود از روزگاران عاد / سخت استوار و بزرگ و پرجبروت / که خداوندانش همه رفتند، / و آن نعمتها و پادشاهیها دست‌به‌دست در میان مردم به‌گردش است[1].

روزگار یمنیان پایان گرفت و حبشه بر ایشان چیره شدند و فاصلهٔ میان پادشاهی حارث‌الرائش تا هلاك ذونواس هزار و ششصدوشصت سال بود. دربارهٔ داستان اصحاب اخدود سخنانی دیگر نیز گفته شده که ما در کتاب معانی آنها را یاد کرده‌ایم.

سپس حبشیان فرمانروا شدند و این به‌روزگار قباد و انوشروان بود. گویند هنگامی که ذونواس اهل نجران را سوخت و کشت و فریادخواهی ایشان به نجاشی پادشاه حبشه رسید، گفت: من مردانی دارم اما کشتی ندارم و نامه‌ای به قیصر پادشاه روم نوشت و اوراق سوختهٔ انجیل رانزد وی فرستاد و او را بدین‌کار واداشت و خشمگین ساخت و از او خواست تا وسیلهٔ عبوری دراختیار وی قرار دهد تا انتقام دین خود را بگیرد. او کشتیهای بسیاری نزد وی فرستاد. نجاشی در این کشتیها لشکر انبوهی را نشاند و به یمن فرستاد. هنگامی که این خبر به ذونواس رسید کلیدهای بسیاری ساخت و آنها را دراختیار ایشان گذاشت و گفت اینها کلید در گنجینه‌های یمن است بگیرید و از کشتن مردان و زنان و کودکان دست بازدارید و ایشان هم پذیرفتند. آنگاه ایشان را در شهرها و دهکده‌ها پراکند و آن کلیدها را بدیشان داد و به هر مقولی[2] در هر شهری نامه نوشت که چون روز فلان فرا رسید هر گاو سیاهی را که نزدت بود بکش. آنها دریافتند و آن حبشیان را به یك‌روز کشتند و جز چند آواره هیچ‌کس از ایشان نجات نیافت. این خبر به نجاشی رسید. وی هفتادهزار مرد جنگجوی فرستاد و فرمان داد که هر مردی را که دیدند بکشند و هر بنایی را که دیدند ویران کنند. ذونواس دریافت که دربرابر ایشان توانایی مقاومت ندارد، به‌طرف دریا رفت و خود را به خیزاب دریا سپرد و این آخر روزگار او بود.

حبشیان آمدند و بر یمن مسلط شدند و ابرههٔ اشرم رئیس ایشان بود. شهرها را ویران کردند و مردان را کشتند و زنان و کودکان را به‌اسارت گرفتند و چیزی از آن را نزد نجاشی نفرستادند. نجاشی ارياط را با لشکری انبوه به مقابلهٔ با ابرهه فرستاد و آن‌دو، روزی را برای نبرد تعیین کردند. اما ابرهه به ارياط نیرنگی ساز کرد و او را کشت. خبر

۱) برای سبب سرودن این شعر و داستان آن رجوع شود به *سیرهٔ ابن‌هشام*، ج ۱، ص ۴۲.
۲) جمع آن مقاول است به‌معنی پادشاهان و فرمانروایانِ محلّی.

به نجاشی رسید سخت برآشفت و به مسیح سوگند یاد کرد که تا خون ابرهه را نریزد و موی ِ پیشانی او را در چنگ نگیرد و نبرّد و خاك او را به‌زیر پای لگدمال نکند از پای ننشیند. ابرهه از این‌کار سخت هراسان شد. هدیه‌ها و اموال بسیاری نزد وی فرستاد و نامه‌ای نوشت و از او یاری خواست و تقاضای مهربانی و بخشایش کرد و از آنچه با ارباط کرده بود، پوزش طلبید. شیشه‌ای از خون خویش را به‌همراه انبانی از خاك سرزمینش و قسمتی از موی سرش را نزد او فرستاد و گفت: پادشاه این خاك را در زیر پای آورد و این خون را بریزد و این موی را ببرد تا سوگندش را به‌جای آورده باشد. آنگاه نجاشی از وی خوشنود شد و بر او بخشود و پادشاهی یمن برای ابرهه باقی ماند.

ابرهه در آنجا کنیسه‌ای بنیاد نهاد که در زیبایی و شرف و نقشهای زرین و سیمین و شیشه‌ها و کاشیکاری و رنگها و رنگ‌آمیزیها و انواع گوهرها هیچ‌کس مانند آن را ندیده بود و آن کنیسه را قلیس نام نهاد و فرمان داد تا مردم بدانجا حج بگزارند و حج مکه را رها کنند.

مردی از اهل نسأة[1] آمد و کنیسهٔ او را آلوده کرد. ابرهه از این‌کار درخشم شد و به جنگ قریش کمر بست...[2] آتشی برافروخت و هنگامی که کوچ کردند باد وزیدن گرفت و آتش شعله‌ور شد و قلیس را بسوخت. آنگاه بود که اشرم با فیل به‌قصد مکه و ویرانی خانه آمد.

* داستان اصحاب فیل

ابرهه با سپاهیان سواره و پیادهٔ خویش، که پیشاپیش آنها فیل درحرکت بود، به‌راه افتاد. به هر شهری که می‌رسید قتل‌عام می‌کرد و اموال را به‌غارت می‌برد. نفیل بن حبیب خثعمی به مقابلهٔ با او آمد، ولی ابرهه او را شکست داد و اسیر کرد و می‌خواست بکشد، اما نفیل به او گفت: مرا نگاهدار و مکش که به سود تو خواهد بود، چرا که من

۱) نسأة به‌معنی کسانی که ماههای حرام را داخل ماههای حلال می‌کردند و ماههای حلال را داخل ماههای حرام و نسیء در قرآن آمده است. رك: *سیرهٔ ابن‌هشام*، ج ۱، ص ۴۵ به بعد.

۲) عبارت به‌طور قطع چیزی افتاده دارد، احتمالاً باید چنین باشد که از تفسیر ابوالفتوح نقل می‌شود: «مقاتل سلیمان گفت: سبب حدیث اصحاب‌الفیل آن بود که جماعتی از قریش به بازرگانی به زمین نجاشی رفتند چون به ساحل رسیدند فرود آمدند. کلیسایی بود از آن دریابان که قریش آن را هیکل خواندند و به‌زبان‌ترسایان آن‌را ماسرخان گفتند. در آن خانه آتش برافروختند و چیزی پختند و آتش رها کردند و برفتند. باد برآمد و آتش به‌آنجا برد و آتش درافتاد و آن صومعه بسوخت فریاد برآمد...» رك: *تفسیر ابوالفتوح*، ج ۵، ص ۵۸۵.

در این دشتها، برای رهنمونی تو آگاهیهایی دارم. ابرهه او را نکشت و او به رهنمونی وی پرداخت و رفتند. خبر به قریش رسید. ایشان در میان دره‌ها و قله‌های کوه پنهان شدند و در مکه جز عبدالمطلب جدّ پدری پیغمبر(ص) و عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم جدِّ مادری حضرت، هیچ‌کس نماند. ابرهه آمد و به‌عرفات رسید و کسان فرستاد تا چارپایانِ قریش را گرد آوردند و با خویش روانه کرد. در این‌میان دویست شتر از آن عبدالمطلب بود. عبدالمطلب به‌طلب شتران خویش آمد و از وی دستوری خواست. ابرهه او را بار داد و خوش‌آمد گفت و بزرگداشت کرد و پرسید: چه حاجتی داری؟ گفت: شترانم! ابرهه بدو گفت: من سخت دلبستهٔ تو شدم و اکنون از تو برگشتم. شتران را از من می‌خواهی اما خانه‌ای را که دین تو و دین توست، فراموش می‌کنی؟ عبدالمطلب بدو گفت: من خداوندِ شترانم و خانه را خداوندی است که اگر بخواهد به پاسداری آن می‌پردازد. چون صبح برآمد ایشان سپاه را آماده کردند و فیل را به‌سوی کعبه برانگیختند. هنگامی که فیل به نزدیکی حرم کعبه رسید، زانو زد و برگشت به‌طرف یمن «و خداوند پرندگانی، گروه‌گروه، بر ایشان فرستاد که سنگِ گِل بر ایشان‌انداختند» (۱۰۵: ۲)، چنان‌که خداوند در قرآن کریم یاد کرده است. ایشان را هلاك کرد و خوره به جان ابرهه افتاد. او را به یمن بردند و در آنجا هلاك شد.

در این داستان اختلاف بسیاری است در چگونگی آمدن پرندگان و شمارهٔ فیلها و وجود معجزه در غیر زمانِ پیغمبر مبعوث. ما در کتاب‌المعانی آنها را یاد کرده‌ایم. هیچ جای انکار باقی نیست که به‌گفتهٔ بعضی احتمال رود این قوم را میوه‌های یمن آزار داده باشد و آب‌وهوای آنجا ایشان را مبتلا به وبا ساخته باشد که آبله و سرخك گرفته باشند و هلاك شده باشند. و این امر، در میان ایشان رایج و آشکارتر از آن است که کتمان شود و ایشان در این‌باره شعرهایی دارند که جای هیچ‌گونه شکی باقی نمی‌گذارد، از آن‌جمله است سخن عبدالله بن زِبَعْرىٰ:

از میانهٔ مکه گرفتار بلا شدند / که این خانه از دیرباز حریمش محترم بود و کس آهنگ آن نمی‌کرد / از سرکردهٔ سپاه بپرس که چه دید / و به‌زودی بی‌خبران را دانای آن آگاه خواهد کرد / شصت‌هزار تن بودند که دیگر به سرزمین خویش بازنگشتند / و بیمارانی که به سرزمین خود رسیدند، دیگر زنده نماندند.

و دیگری گفته است[1]:

۱) گویندهٔ این شعر عبدالله بن قیس‌الرقیات است. برای تمام قطعه رك: *سیرهٔ ابن‌هشام*، ج ۱، ص ۶۳.

اشرم که با فیل آمده بود، آهنگ خرابی داشت / اما رویگردان شد و سپاهش شکست خوردند / پرندگان بر ایشان فرو ریختند سنگ / چنان‌که گویی ایشان سنگسار شدند.

و در عام‌الفیل پیغامبر(ص) زاده شد و انوشروان پادشاه بود و بر حیره نعمان بن منذر پادشاه بود. چون ابرهه هلاك شد فرزندش یکسوم بن ابرهه به پادشاهی رسید و او ریحانه دختر ذی‌جدن همسر ذی‌یزن را که ملقب به ابومرة‌الفیاض بود غصب کرد و به‌زنی گرفت و آن زن از ذی‌یزن، سیف بن ذی‌یزن را زاده بود. سپس از ابرهه نیز فرزندانی آورد.

ذی‌یزن نزد خسرو انوشروان رفت و دربرابر سیاهان از او یاری خواست و به‌زبان حمیری او را ستود. آن چکامه را برای خسرو ترجمه کردند. خسرو آن را خوش یافت و او را صله بخشید و بدو گفت دربارهٔ کار تو رسیدگی خواهم کرد. او همچنان مانند بردگان مقیم درگاه وی بود تا زندگی را بدرود گفت. و فرزند ذی‌یزن رشد کرد و جوانی شد و می‌پنداشت که فرزند ابرهه است. یك‌بار مسروق به او گفت: نفرین خدا بر تو و پدرت باد! سیف نزد مادر خویش رفت و گفت: پدر من کیست؟ گفت: ابرهه! گفت: نه، به‌خدا اگر ابرهه پدر من بود، مسروق مرا و او را دشنام نمی‌داد. آنگاه مادرش حقیقت را به او گفت که پدرش نزد کسری رفته است و کسری اورا یاری نداده است پس آنگاه آن جوان آماده شد ونزد قیصر رفت وشکایت کرد، اما قیصر پاسخی به‌شکایت وی نداد تا اینکه اونزد نعمان بن منذر، پادشاه حیره، آمد و با او دربارهٔ رفتن به نزد کسری مشورت کرد. نعمان به او گفت من هرسال یك‌بار به مهمانی نزد او می‌روم، تو درنگ کن تا هنگام آن فرا رسد. او نیز چنین کرد. سپس به‌همراه او نزد کسری رفت. هنگامی که خسرو درحال حرکت بود سیف بن ذی‌یزن خود را به او رسانید و به او گفت: پادشاها، مرا نزدِ تو میراثی است. و سپس گفت: من فرزند آن پیرمردی هستم که نزد تو آمد و از تو یاری خواست و تو به او وعده دادی...

آنگاه خسرو او را شناخت و به راه خود ادامه داد تا به قصر خویش رسید و در ایوان به‌زیر تاج نشست و تاج او همچون قَدَحی[1] بزرگ بود و از رشته‌هایی زرین آویخته بود. هرکس او را می‌دید از هیبت وی به‌زانو درمی‌آمد و نعمان بن منذر برای سیف بن ذی‌یزن از خسرو بار خواست، او نیز بار داد. چون خسرو را دید از هیبت وی به‌سجده افتاد. و بدو گفت: بیگانگان بر سرزمین ما چیره شده‌اند و من آمده‌ام که تو یاریم کنی و بادشاه سرزمین من باشی. خسرو گفت: سرزمین تو دور است و کمْ‌سود است و نمی‌توانم

۱) در متن ما «عَقَنْقَل» (به‌معنی قَدَح، یا ریگ انبوهِ به‌هم پیوسته) و در *تاریخ طبری*، چاپ دخویه، (ب ۲۱) ۹۴۶/۲ «قَنْقَل» (به‌معنی پیمانهٔ بزرگ) آمده است. ولی در *التیجان*، ص ۳۰۴ گوید: «و کانَ تاجُهُ مثلُ الهیکل».

لشکری از ایران را در آنجا به‌خطر بیندازم. سپس سیف داستان پدرش را ـ که تا هنگام مرگ بر درگاه خسرو اقامت داشته است ـ بازگو کرد. خسرو را دل بر او سوخت و فرمان داد تا ده‌هزار درهم و خلعتهای فاخر و ستورانی به‌وی داده شود و بدو گفت: حال به سرزمین خویش رو که اکنون تو از تمام مردم سرزمین خویش مال بیشتری داری.

سیف از نزدِ او بیرون آمد و به نثار کردن و پراکندن آن درهمها بر مردم پرداخت. خسرو او را فرا خواند و گفت: بخششها و عطایای مرا این‌گونه پراکنده می‌کنی؟ او گفت: پادشاها! من برای مال نزد تو نیامده بودم و از تو کمك خواستم و خاك سرزمین من جز از اینها نیست. و بدین‌گونه او را به سرزمین خویش ترغیب می‌کرد. کسری پذیرفت و مرزبانان و موبدان را گرد کرد و در کار او با ایشان رای زد، ایشان گفتند: پادشاها! در زندانهای تو مردانی هستند که برای کشته شدن زندانی شده‌اند و همه نیرومند و سختکوش و تیزرفتارند. ما چنین می‌بینیم که آنها را با او روانه کنی اگر پیروز شدند به‌سودِ توست و اگر هلاك شدند بازهم چیزی است که تو خواسته‌ای.

خسرو فرمان داد تا همه کسانی را که در زندان بودند حاضر کردند. هشت‌صد مرد بودند و در میان ایشان اسواری بود به‌نام وهرز که در جنگجویی و دلیری برابر ده‌هزار اسوار بود. اورا بر ایشان گماشت و آنها را سوار کشتیها کرد تا اینکه به ساحل حضرموت رسیدند. سیف بن ذی‌یزن بیرون آمد و راه خشکی را درپیش گرفت و گروهی از قوم خویش را گرد کرد و به اطاعت وهرز واداشت. یکسوم هلاك شد و برادرش مسروق بن ابرهه به پادشاهی رسید و با صدهزار تن از حبشه و حِمْیَر و اعراب به جنگ ایشان آمد و کس نزد وهرز فرستاد که تو با این قصدی که درمورد سرزمین ما داری، با این سپاه اندك، به خویش کینه و غدر می‌ورزی. اگر بخواهی من تو را اجازه می‌دهم که به سرزمین خویش بازگردی و اگر بخواهی تو را فرصت می‌دهم تا در کار خویش بیندیشی. وهرز گفت: فرصتی تعیین می‌کنیم که هیچ‌کدام متعرض دیگری نشویم تا زمان بگذرد. و چنین کردند.

گویند یك‌بار پسری از آن وهرز سوار بر اسب، در پیرامون لشکر گردش می‌کرد ناگهان اسبش او را به زمین افکند. حبشیان ریختند و او را کشتند. وهرز کس نزد ایشان فرستاد که شما پیمان را شکستید و فرمان داد تا پیکرِ فرزندش را بر زمینِ بلندی گذاشتند بدان‌سان که او و یارانش آن را ببینند و این تدبیری بود برای ایشان و او خود هیچ بی‌تابی نکرد و تأسف نخورد. هنگامی که زمان فرا رسید وهرز به‌طرف کشتیهایی، که با آنها آمده بودند، رفت و آنها را آتش زد. سپس همه دسته‌ها را گرد کرد و ایشان را به پیرامون خود خواند و گفت: بخورید. و سپس آنچه را که بازمانده بود فرمان داد تا به دریا ریختند و

تمام فرشها و بار و بُنه را آتش زد. آنگاه به‌پای خاست و خطبه‌ای خواند. و گفت: من این کشتیها را تنها برای آن سوختم که بدانید راهی به سرزمینهای خود ندارید و هرکدام از شما که می‌تواند از دریا بی‌کشتی عبور کند، عبور کند واما آنچه را که از زیادی زاد و توشهٔ شما به دریا ریختم برای این بود که خوش نداشتم کسی از شما به‌تصور اینکه زاد و توشهٔ زندگی دارد و یك‌روز را با آن می‌تواند بگذراند و به‌طمع زندگی، فرار اختیار کند. اما آنچه از جامه و فرش و بار و بُنهٔ شما آتش زدم برای این بود که من سخت خشمگین می‌شدم اگر حبشیان پیروز می‌شدند و آنها را پس از شما می‌پوشیدند و فرش خود می‌ساختند. اکنون اگر پیروز شدید از امثال آن بی‌بهره نخواهید بود و اگر هلاك شدید که مردگان را به اموال و گستردنی و فرش نیازی نیست.

سپس گفت: ای مردم! راستش را به من بگویید. اگر در اندیشهٔ فرار هستید مرا آگاه کنید تا به شمشیر خویش تکیه کنم و ننگ روزگار را تحمل نکنم. همگان گفتند: ما فرمانبردار و پیرو تو هستیم و جان ما همگی فدای توست. سپس لشکر خویش را آماده و مسلح کرد و گفت: کمانها را به‌زه کنید. و پیش از این‌روز، در یمن تیر دیده نشده بود. مسروق بر فیلی نشسته بود پیش آمد و تاجی بر سر داشت و میان دو چشم او یاقوتی سرخ بود. وهرز مردی پیر و سالخورده بود و از پیری بینایی او ضعیف شده بود و ابروانش بر روی چشمانش افتاده بود با این‌همه نیرویی داشت که جز خودش کسی نمی‌توانست کمان او را بکشد. با سربندی ابروانش را بست و کمانش را به‌زه کرد و پرسید که پادشاه ایشان کجاست. گفتند: بر فیل نشسته است. گفت: بر مرکب شهریاری است. گفتند: از فیل فرود آمد و بر اسب نشست. گفت: از بخشی از سلطنت فرود آمد. گفتند: از اسب فرود آمد و بر استر نشست. وهرز به زبان پارسی گفت: «این کوذكِ خرست[1]» (یعنی ابن‌الحمار) پادشاهیش ازمیان رفت. سپس به غلامش گفت: تیری از ترکش بیرون کن. و رسم ایشان این بود که بر تیری نام صاحبش را می‌نوشتند و بر دیگری نام پدرش را و بر سوم نام پادشاه را و بر چهارمی نام زن را و بدین‌کار به نیك و بد فال می‌زدند. آن غلام تیری بیرون کشید. پرسید: چه نوشته است. گفت: نام زن تو! گفت: آن را بگذار و دیگری بیرون آور! باز پرسید: چه بر آن نوشته است؟ گفت: نام زنِ تو! وهرز گفت: زن تویی که فال بد می‌زنی، از سرزمین خویش بیرون آمده‌ای و همت خویش را جز به زنان نگماشته‌ای. آن را به جای خویش بگذار و دیگری بیرون کن. غلام آن تیر را به جای خویش گذاشت و تیری دیگر بیرون‌کشید و باز تیر زن بیرون آمد. وهرز این‌بار آن را به‌فال نیك

۱) عین عبارت فارسی است و از قدیمترین نمونه‌های موجود زبان دری است.

گرفت- و چه‌بسا که بیشتر بدان فال بد می‌زدند- و گفت: زنان زنان (نضرب نضرب). آنگاه وهرز گفت: هنگامی که تیر پرتاب کردم اگر به پادشاه ایشان زدم، شما آن‌وقت به فَنْزَجان[1] تیراندازی کنید. - و فَنزَجان این است که مرد پنج تیر بیفکند -[2]. و اگر تیر من به‌خطا رفت هیچ‌کدام از شما تیراندازی نکنید تا من فرمان بدهم. آنگاه کمانش را تا جایی که ممکن بود کشید سپس آن را رها کرد. تیر آمد آن‌گونه که گویی ریسمانی است و با یاقوتی که میان دو چشم مسروق بود برخورد کردو آن را به‌اطراف پراکند و پیشانیش را شکافت و در سرش فرو رفت چندان که از آن‌سوی بیرون آمد. حبشیان سست شدند و صفوفشان درهم شکست. آنگاه ایرانیان به فَنْزَجان بر ایشان، تیراندازی کردند و ایشان را شکست دادند و کشتند به‌حدی که یك اسوار صد ویا دویست ویا سیصد تن اسیر با خویش می‌برد. گویند مردی بر شتر خود سوار شد و گریخت و سه‌روز راه رفت بعد که به‌باردان خویش نگریست تیری در آنجا دید و گفت: «وای بر تو آیا بعد از سه‌روز هم...» و می‌پنداشت که این تیر از فاصلهٔ سه‌روز راه به او رسیده است.

یمن مدت شش‌سال بی هیچ منازع در تصرف وهرز بود و فتح یمن در سال چهل‌ویك پادشاهی انوشروان بود و پیغمبر(ص) در آن‌هنگام یك‌ساله یا دوساله یا بیشتر بود. بعضی هم گفته‌اند که این‌کار به روزگار هرمز بن انوشروان اتفاق افتاده است و خدای داناتر است. و امیة بن ابی‌الصلت[3] در این‌باره گفته است:

باید همانند فرزندِ ذی‌یزن به کین‌خواهی برخاست، / آنگاه که یك‌چند برای دفع دشمنان به نبرد رفت و بازگردید / پس آهنگِ قیصر کرد، آنگاه که هنگام کوچ او فرا رسیده بود / اما آنچه را که خواستارش بود، در نزد او نیافت / تا آنگاه که نزد فرزندان آزادگان (بنوالاحرار[4]) آمد و ایشان را واداشت / و گفت: به‌جان خودم سوگند که در جنبش و حرکت تندروانید / خداوند این گروه آزادگان را نیکی بسیار بخشد / که در میان مردمان، همانند ندارند: /

۱) مرحوم علامهٔ قزوینی این ضبطِ هوار را به‌صورت فترجان موردِ انتقاد قرار داده و می‌گوید: هوار، همه‌جا، الفترجان چاپ کرده است و در ترجمهٔ صفحهٔ ۱۹۴ گوید: معرّبِ پنج‌پره است مثل دهبرج معرّبِ ده‌بره و مرحوم قزوینی‌بشدّت این نظر هوار را رد می‌کند و می‌گوید امکان ندارد که پنج پره فترج شود و شکی نیست که فنزجان است و فنزج معرّبِ پنجه است، رجوع شود به‌صحاح. *یادداشت‌های قزوینی*، ج ۱۰، ص ۳۴.

۲) *طبری*، در حوادث سال ۶۱ گوید: «فقال لهم ماه آفریدون بالفارسیة: صکوهم بالفنجقان، ای بخمس نشابات فی‌رمیة بالفارسیة.» ج ۴، ص ۴۰۰، چاپ قاهره.

۳) رجوع شود به *مروج‌الذهب*، ج ۲، ص ۸۴، و *شعراء النصرانیه*، ص ۲۳۰ و *ابن‌هشام*، ج ۱، ص ۶۷.

۴) بنوالاحرار، لقب ایرانیان است.

سپیدچهرگان، مرزبانان، سختکوشان، اسواران / شیرانی که در غارت پرورش یافته‌اند / آنان که از میانهٔ کمانهای بزرگی که گویی چوبهٔ هودج است / تیر می‌افکنند، تیری که زخمی را باشتاب به مرگ می‌کشاند / شیرانی را بر سگان سیاه (حبشیان) فرستادی / که همگان را آواره و پریشان کردند / شادمان و شادخوار باش که همه ازمیان رفتند / و بُردِ خود را به آسودگی و غرور بر دوش خویش افکن / این صفات شریف مانند دو کاسهٔ شیر نیست که به آب / آمیخته باشند و چون آدمی نوشید به‌گونهٔ ادرار درآید[1].

گویند سیف بن ذی‌یزن ازجانب کسری به پادشاهی آنجا تعیین شد. وهرز یار ومددکار او بود تا اینکه کشته شد و سبب کشته شدن وی این بود که وی از حبشیان تنی چند به خدمتکاری خویش برگزیده بود. یك‌روز در خلوت شکارگاه بر او حمله کردند و او را کشتند.

چون وهرز درگذشت فرزندش البنجان بن وهرز به پادشاهی رسید. سپس او نیز مرد و کسری، باذان را فرستاد و او در این مقام ماند تا اینکه خداوند پیغمبر ما را مبعوث فرمود و او ایمان آورد و از پیغمبر پیروی کرد.

* [پادشاهان حیره و شام]

اما ملوك حیره و شام از سبأ بودند چنان‌که خدای‌تعالی فرموده است: «و ایشان را تارومار و پراکنده کردیم» (۱۹:۳۴) گویند وقتی عمروبن عامر سیل عرم را دانست گفت: «من می‌دانستم که شما پراکنده خواهید شد. پس هرکس از شما که همتی بلند و شتری توانا و مَشكِ آبی تازه دارد به‌کاش یا کروذ برود.» وادعة‌بن عمرو این‌کار را کرد «و هر کس که...[2] به‌سرزمین شیث برود.» و عوف‌بن عمرو چنین کرد. «و هر کس از شما که خواستار زندگانی خوش و پناهگاهی امن است به‌ازد یعنی مکه برود.» و خزاعه چنین کردند. «و هر که درختانِ خرمایِ رسته در میانِ گِل تر خواهد که خرما دهند خداوند را به‌وقتِ قحط و تنگی[3]، به

۱) بیت آخر این شعر گویا از نابغهٔ جعدی است و در نقل مصارع و ابیات این قطعه در کتب، اختلاف بسیار است. با اینکه بعضی از موارد، نقل دیگران (*ابن‌هشام*، ج ۱، ص ۶۹ و *شعراء النصرانیه*، ص ۲۳۰ و *بلعمی*، ص ۱۰۳۴) بر ضبط متن ترجیح داشت، امانت رعایت شد و از حدود ترجمهٔ متن تجاوز نکردیم.

۲) متن افتادگی دارد.

۳) رك: *کتاب التیجان*، ص ۲۷۸ و بخشی ازین عبارت در حدیث نیز آمده است: رك: *شرح شهاب الاخبار*، ص ۱۵۲.

یثرب پر از نخلستان برود.» و اوس و خزرج چنین کردند. «و هر کس از شما که جویای شراب و نان و زر و پرنیان و ملك و امارت است به‌کوفه و بصری برود.» و غسان بنوجفنة پادشاهان عراق و شام، این‌چنین کردند.

نخستین‌کسی که بر حیره پادشاهی کرد مالك بن فهم بن غنم بن دوس ازدی بود و از کسانی بود که با مزیقیا عمرو بن عامر در روزگار اردشیر جامع یا اندکی پس از او، از سبأ بیرون آمدند و در کتابهای اسلامی چنین آمده که این واقعه در دوران فَتْرَت اتفاق افتاد و خدای داناتر است. و روزگار پادشاهی وی بیست‌سال بود و پس از او فرزندش جذیمة بن مالك ابرش، که به‌علت بیماری برص وی را وضّاح هم می‌خوانند، به پادشاهی رسید و اردشیر او را فرمانروایی بخشید و روزگار پادشاهیش شصت‌سال بود.

* و این است داستان جذیمة‌الابرش

گویند وی در انبار وحیره منزل داشت و با هیچ‌کس همدم نمی‌شد، چرا که باور کرده بود که هیچ‌کس نمی‌تواند نظیر او باشد و دو ستارهٔ فرقدان را ندیمانِ خویش می‌گرفت و هرگاه شراب می‌خورد جامی برای این‌یك و جامی برای آن‌دیگری می‌ریخت. خواهری داشت به‌نام رقاش ام‌عمرو که نزد وی بود. خصوصیترین و نزدیکترین خدمتگزار او از لخمیان شخصی بود به‌نام عدی بن نصر بن الساطرون فرمانروای حضر در سرزمین جزیره و پادشاه سریانیان.

رقاش، خواهر جذیمه، عاشق او شد و از وی آبستن گردید و از بیم رسوایی به‌عدی گفت تا در مستیِ برادرش او را خواستگاری کند. او نیز چنین کرد و او را به‌ازدواج وی درآورد و با او همبستر شد. اما هنگامی که جذیمه هشیار شد پشیمان گردید و فرمان داد تا گردن عدی را زدند و آبستنی رقاش آشکارا شد. جذیمه بدو گفت: راستش را به من بگو و دروغ مگو آیا از آزاده آبستنی یا از بردهٔ فرومایه یا از شخصی حقیر؟ چرا که تو سزاوار مردمان حقیری. رقاش گفت: از همان کسی که مرا به همسری او درآوردی. چیزی نگذشت که عمرو بن عدی زاده شد و جذیمه با او محبت و مهربانی کرد. هنگامی که رشد کرد و بالید، پریان عاشق او شدند. او در زمین سرگشته و گم شد. جذیمه برای کسی که او را پیدا کند پاداشی تعیین کرد که هرچه بخواهد بدو بدهد. دو مرد که یکی مالك و دیگری عقیل نام داشت به جستجوی او بیرون آمدند و پیوسته در جستجوی او بودند تا اینکه او را آوردند. جذیمه گفت: اکنون هرچه می‌خواهید بگویید. گفتند: می‌خواهیم که تا تو زنده هستی همنشین تو باشیم. و آن‌دو مدت چهل سال همنشین او بودند و متمّم بن نُوَیره دربارهٔ

ایشان گفته است:

ما به‌روزگاری، چونان دو ندیمِ جذیمه بودیم / چندان که می گفتند: این‌دو را جدایی از یکدیگر نیست / [و چون از یکدیگر جدا شدیم، چنان است که / گویی من و مالك از بسیاریِ گذشت زمان، حتی یك‌شب با یکدیگر نبوده‌ایم][1].

و دیگری[2] گفته است:

آیا نمی‌دانی که پیش از من و تو / آن‌دو دوست باصفاومهر، یعنی مالك و عقیل، از یکدیگر جدا شده‌اند؟

و عمرو، طوق زرینی داشت که در کودکی برای وی ساخته بودند. هنگامی که او را بازآوردند مادرش خواست آن طوق را دوباره در گردنش اندازد، جذیمه بدو گفت: دیگر عمرو اکنون جوانی است که نیازمندِ طوق نیست (شَبَّ عَمْرٌو عَنِ الطَوقِ)[3]. و این ضرب‌المثل شد.

در سرزمین جزیره، ازجانب پادشاه روم، شهبانویی بود به‌نام زبّاء، جذیمه از وی خواستگاری کرد. غلامی از آن جذیمه به‌نام قصیر وی را از این کار منع کرد. اما او نشنید و او را به همسری برگزید و گفت: شاه جز با شاهبانو همسر نمی‌شود (لایَنکحُ المَلِكُ الا المَلِکَةَ). و این سخن ضرب‌المثل شد. هنگامی که جذیمه با شهبانو همبستر شد وی به جذیمه نیرنگی ساز کرد و او را کشت و آن‌غلام گفت: فرمانِ قصیر اطاعت نمی‌شود (لایُطاعُ لِقَصیرٍ امرٌ). و این سخن ضرب‌المثل گردید.

آنگاه پس از وی عمرو بن عدی، فرزند خواهر جذیمه، پادشاه شد و قصیر نیرنگی ساز کرد تا انتقام جذیمه را از زبّاء بگیرد. عمرو دستور داد تا گوش و بینی او را بریدند و او گریزان بیرون رفت و نزد زبّاء شد و از عمرو شکایت کرد که وی را در قتل دایی خویش متهم کرده است. زبّاء وی را پذیرفت و کارهای خویش را بدو سپرد. سپس از زبّاء خواهش کرد که او را به هجر بفرستد تا از کالای آنجا برای وی بیاورد. زبّاء پس از اینکه به وی اطمینان کرد و ازسوی او خاطرآسوده شد او را با اموالی روانه کرد. قصیر شترانی آورد و نیرنگی ساز کرد و مردانی مسلح را در میان صندوقها بر پشت شتران قرار داد و خود با کاروان شترها به‌راه افتاد. زبّاء از بالای قصر خویش به پایین می‌نگریست

۱) آنچه در [ ] آمده از *اغانی*، چاپ دارالکتب، ج ۱۵، ص ۳۰۸ نقل شد و برای اتمام معنی بیت است.
۲) این بیت از ابوخراش هُذَلی است، رك: *اغانی*، همان چاپ، ج ۱، ص ۳۱۵.
۳) رجوع شود به *التنبیه والاشراف*، مسعودی، ص ۱۵۸.

و گویند که وی کاهن بوده است، و گفته است:

از چیست که رفتار شتران آرام و نرم است / آیا صخره‌ای بار دارند یا آهن؟ / یا سربهای سخت و سرد / یا مردانی ستبر و نشسته؟[1]

هنگامی که شتران داخل قصر شدند، مردان تیغ‌آخته بیرون جستند و زبّاء گریزان شد و به سوی نقبی که در زیر زمین از دیرباز برای حوادث آماده کرده بود گریخت. دید که عمرو بن عدی در آنجا بر لب آن راه نهانی کمین کرده است. مرگ خویش را فراروی دید و نگین خویش را که آلوده به زهر بود مکید و گفت: مرگم به‌دست خویش (مِیْتی بِیَدی). و این ضرب‌المثل شد. و دُرَیدی در این‌باره گفته است:

پس به زور زبّاء را فرود آورد / و او از عقاب آسمان بلندپروازتر بود[2].

همچنان پادشاهی در خاندان عمرو بن عدی بود تا روزگار قباد بن فیروز بن یزدجردِ بزهکار که حارث بن عمرو بن حجرالکندی آکِلُ‌المرار آمد و به آیین مزدك گرایید و قباد ولایت حیره را بدو داد و او آمد و منذر بن ماءالسماء را کشت و فرزندش حجر بن حارث پدر امرءالقیس شاعر را بر بنی‌اسد فرستاد. اما هنگامی که انوشروان پادشاه شد، پادشاهی عرب را دیگر بار به‌منذربن امرءالقیس‌بن عمروبن عدی باز پس داد.

سپس امرءالقیس بن عمرو بن عدی به پادشاهی رسید و پس از او فرزندش نعمان بن امرءالقیس پادشاه شد و این همان نعمان بزرگ است که در روزگار بهرام گور خورنق و سدیر را ساخت و از ویژگان او بود و سرانجام زاهد و گوشه‌گیر شد.

گویند وی یك‌بار هنگام بهار از بالای قصر خورنق به پایین می‌نگریست به‌سوی خاور نگریست و نگاهش رفت تا دورترْنقطه‌ای که اسبها و نعمتهای او بود. پس گفت: اینها از آن کیست؟ گفتند: از آن توست، دور از نفرین بادی! (و این دعایی بود که در جاهلیت خطاب به شاه می‌گفته‌اند) آنگاه به‌سوی باختر نگریست و سپیدی رودخانه‌های جاری و باغهای شاداب را دید. پرسید: ازآن کیست؟ گفتند: از آن توست، دور از نفرین بادی! آنگاه پرسید: آیا اینها برای کسی دیگر هم میسر هست؟ مردی از رابضه برخاست ـ و رابضه مانده‌ای از اهل دانش‌اند که زمین هرگز از وجود ایشان تهی نیست ـ و گفت: دور از نفرین بادی! آیا از این فانیِ ناپایدار که باقی نمی‌ماند و جاودانه نیست، درشگفت

۱) دربارهٔ ضبطهای این شعر و داستانش رجوع شود به *مجمع‌الامثال میدانی*، ج ۱، ص ۲۳۶ و شرح *مقصورهٔ ابن‌درید*، خطیب تبریزی، ص ۷۵ و ۳۸ و نیز *اغانی*، ج ۱۵، ص ۳۲۰.
۲) این شعر، بیت چهلم از مقصورهٔ ابن‌دُرَید است، رك: شرح *مقصورهٔ ابن درید*، خطیب تبریزی، چاپ دمشق ۱۹۶۱، ص ۷۳.

شدی؟ پرسید: راه فرار کجاست؟ گفت: عمل به طاعت خداوند و گوشه‌گیری از جهان. گفت: وقتی چنان کردم چه خواهد شد؟ گفت: ملکی جاودانه که هرگز زوال ندارد و نشستنگهی که هرگز از آنجا بیرونت نخواهند برد و زندگانی بی‌مرگ. گفت: هنگام سحر به در اتاق من بیا و بکوب. آن مرد در آن‌هنگام آمد و دید که وی خویش را شستشو داده و آمادهٔ سفر است[1]. و به‌همراه او به گردش پرداخت تا آنگاه که زندگی هردو به‌سر رسید و عدی بن‌زید در قصیده‌ای طولانی از او یاد کرده و می‌گوید:

ای که روزگار را سرزنش می‌کنی و دشنام می‌دهی آیا خود تمام و مبرا هستی؟ / یا اینکه از روزگارت پیمانی استوار به‌دست است، یا خود نادانی مغروری؟ / که را دیدی که مرگ او را جاودانگی بخشیده باشد و کیست که از ستم مرگ پناهگاهی داشته؟ / کجاست خسرو، خسرو انوشروان و پیش از او، شاپور، کجاست؟ / وکجایند بنواصفر پادشاهان نژادهٔ روم که یادی ازیشان باقی نمانده؟ / و کجاست خداوند حضر[2] آنگاه که حضر را می‌ساخت، آنگاه که دجله و خابور[3] بدو باژ می‌گزاردند. / آنجا را از مرمر برآورده بود و به ساروج اندوده بود که مرغان بر فرازش آشیانه‌ها داشتند. / حوادث روزگار او را مجال نداد / و اینك پادشاهیش برباد و کاخش ویرانه‌ای است. / و خداوند خورنق که یك‌روز، چون از فراز قصرش می‌نگریست به‌اندیشه فرو رفت. و رستگاری را اندیشه‌ای باید. / از حالت خویش شادمانی بدو دست داد، از مال فراوان و دریای گسترده و سدیر[4] / پس دلش هشیار شد و با خویش گفت: رشك بردن بر زنده‌ای که روی در مرگ دارد، چه‌خواهد بودن؟ / آنگاه، این همگان را، از پسِ رستگاری و فرمانروایی و ناز و نعمت گورها در خود نهان کرد / و زان پسِ آن‌چنان گشتند که گویی برگهایی خشك و پژمرده‌اند که باد صبا و دَبور ایشان را بدین‌سوی و آن‌سوی می‌برد.[5]

سپس منذر بن نعمان پادشاه شد و مادرش را ازنظر زیبایی و جمالی که داشت،

۱) عبارت متن چنین است: «فاذاهو قدصب علی نفسه استیاحاً...»

۲ و ۳) شهری در نزدیکی تکریت و خابور رودخانه‌ای است در میان رأس عین و فرات.

۴) سدیر رودخانه یا قصری است، رك: حواشی احمد شاکر بر *الشعر و الشعراء*، ص ۱۷۷.

۵) در ترتیب ابیات این قصیده، *اغانی* ابوالفرج چاپ دارالکتب، ج ۲، ص ۹-۱۳۸ و کتاب *الشعر والشعراء*، ابن‌قتیبه، چاپ احمد محمد شاکر، قاهره ۱۳۶۴، ص ۱۷۶ نظم و پیوستگی بیشتری داشت. از این‌روی در ترجمه آن ترتیب رعایت شد. شمارهٔ ابیات در *الشعر والشعراء* دوازده بیت و در متن ما و کتاب *اغانی* سیزده بیت بود.

باران (آب آسمان: ماءُالسماء) می‌خواندند. همچنین مزیقیا را نیز باران (ماءُالسماء) می‌خواندند، چرا که هرگاه قحط‌سالی به‌میان می‌آمد، او اموال خود را به‌جای قطره‌های باران می‌داد و گویند که این‌شخص ابوعامر بوده است که انوشروان او را ولایت داد و پیش از او پدرش قباد حارث بن عمرو بن حجر معصوب را ولایت داده بود.

* و این است داستان پادشاه معصوب در روزگار قباد

گویند وقتی قباد سراسر ولایت عرب را بدو بخشید فرزندش حجر بن حارث پدر امرءالقیس شاعر را بر بنی‌اسد کارگزار کرد و او از هرکدام ایشان هرساله پشم یك گوسفند و انبانی کشك و یك‌خیك روغن می‌گرفت. هنگامی که قباد ضعیف شد و مزدکیان او را خلع کردند ایشان از پرداخت این باژ سر باز زدند و او هم چهل‌تن از سران ایشان را با ضربهٔ چوبدست کشت و ایشان را عبیدالعصا (بردگان چوبدست) نام نهادند. سپس بر او شوریدند و او را کشتند و او فرزندش امرءالقیس را به‌خاطر شعر گفتنش رانده بود. امرءالقیس هنگامی که پدرش کشته شد نزد قیصر رفت و از او دربرابر بنی‌اسد یاری خواست و دختر قیصر عاشق او شد و او مردی بلندبالا و زیباروی بود. گویند وی نهانی نزد آن‌دختر می‌رفت و قیصر او را روانه کرد و بدو وعده داد که سپاهیانی در پس او بفرستد. چون امرءالقیس به انقره ـ که منزلی است در شام ـ رسید، قیصر جامه‌هایی زهرآلود برای وی فرستاد که چون پوشید گوشت بدنش فرو ریخت و مرگ خویش را فراروی دید و گفت: «چه‌مایه چکامه‌های روان و خطبه‌های تندگذر که فردا روز، در انقره خواهد ماند»[1].

و سپس گفت:

ای همسایه! حوادث روزگار پی‌دربی است / و من در اینجا، خواهم ماند، چندان که کوهها بمانند / ای همسایه! من و تو اینجا دو غریبیم / و غریبان را با یکدیگر نزدیکی و نسبتی است[2].

۱) دربارهٔ این سخن امرءالقیس و تمام آن رجوع شود به شرح *مقصورهٔ ابن درید*، ص ۱۴ و *معاهدالتنصیص* عباسی، ج ۱، ص ۱۳. حلهٔ امرءالقیس، مشهور و ضرب‌المثل بوده است. رك: *ثمارالقلوب فی‌المضاف والمنسوب*، ثعالبی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار نهضة مصر ۱۹۶۵، ص ۲۱۴.

۱) برای تمامی این شعر رك: *دیوان امرءالقیس* بیروت ۱۹۵۸، ص ۷۹ و شرح *مقصورهٔ ابن‌درید* ص ۵۷، که داستان او را با قیصر نقل کرده است. در ترجمهٔ ما دیوان و شرح مقصوره مورد نظر بود و در متن ابیات پس و پیش شده و در ضبط اندك اختلافی وجود داشت.

و قصيدهٔ سينيهٔ خويش را كه در آن مى‌گويد:

كاشكى روانى بودى كه به‌يك‌بار فرو مى‌مرد / اما اين روان، روانى است كه به گونه‌اى پيوسته از من جدا مى‌شود[1].

خوانده و جان سپرد.

گويند امرءالقيس به‌هنگام رفتن نزد قيصر اسلحه و لباس جنگى صد مرد را نزد سموأل بن عاديای يهودى به‌امانت سپرد و چون درگذشت حارث بن جبلهٔ غسانى پادشاه شام به طلب آنها آمد و سموأل از پرداخت آنها، بدون اجازهٔ خداوندش، سر باز زد و درحصار شد و ايشان يكى از فرزندان او را گرفتند و كشتند و او همچنان از بالاى قصر مى‌نگريست و در مال امرءالقيس خيانت نكرد و اعشى در قصيده‌اش از او ياد كرده و مى‌گويد:

چونان سموأل باش، آنگاه كه آن بزرگ با سپاهى گران و گسترده چون سياهى شب روى بدو آورد / و او گفت: يا خيانت يا سوك، يكى را بگزين و در اين‌ميان اختيار با توست / اندكى ترديد كرد و سپس گفت: اسير خويش را بكش چرا كه من بر آنم تا از همسايهٔ خويش دفاع كنم[2].

سپس عمروبن منذر پادشاه شد و مادرش هند دختر حارث‌بن عمرو كندى بود. وى را عمروبن هند مضرط الحجارة نيز مى‌نامند به علت شكوه و سختگيرى بسيارى كه داشت. او را محرق (سوزاننده) نيز خوانده‌اند چرا كه وى گروهى را سوخت.

* و اين است داستان عمروبن هند

گويند فرزندى از آن وى به‌خطا بر دست گروهى از بنى‌دارم[3] صدمه ديد و او سوگند ياد كرد كه صدتن از ايشان را بسوزاند. نودوهشت تن را بسوزانيد و غير از ايشان ديگرى را نيافت و با سوختن زنى نهشلى و مردى از براجم آن را تكميل كرد از اين‌روى

۱) براى تمامى شعر رك: ديوان *امرءالقيس*، همان چاپ، ص ۱۱۷.

۲) با اندكى اختلاف در *ديوان‌الاعشى*، ص ۸۱ـ۱۸۰ آمده است.

۳) در متن بنى‌دلم و هوار نيز در ترجمه بنى‌دلم ضبط كرده ولى صحيح بنى‌دارم است. رجوع شود به *ثمارالقلوب*، *ثعالبى*، ص ۱۰۷. اصولاً در ميان قبايل عرب قديم قبيله‌اى به‌نام بنى‌دلم وجود نداشته فقط در ميان قبايل حديد دليم هست كه هيچ نسبتى با اين داستان ندارد. رجوع شود به معجم *قبايل‌العرب*، عمر رضا كحاله، چاپ دمشق ۱۹۴۹، ج ۱، ص ۳۸۶ و ۳۷۰.

در مثل گفته شده است كه «بدبخت ميهمان براجم است» (انّ الشقىَّ وافدُالبَراجم)[1] و دُرَيدى در قصيدهٔ خويش او را ياد كرده است آنجا كه پادشاهان را وصف كرده سپس مى‌گويد:

آنگاه فرزند هند كه در روز «اوارة» / آتش او، تميم را سوخت[2].

و همين عمرو است كه طرفه را كشت و المتلمس نجات يافت و گفت:

از اين‌دو آن‌كس كه صحيفه را داشت، مرد / ولى متلمس زندگى خود را نجات بخشيد.

آنگاه پس از وى ابوقابوس نعمان بن منذر بن امرءالقيس، كه صاحب نابغه است، پادشاه شد و هم‌اوست كه عبيد بن ابرص شاعر و عدى بن زيد عبادى را كشت و خسروپرويز او را كشت.

* و اين است داستان ابوقابوس نعمان بن منذر

گويند وى دو روز خاص داشت، روز خشم كه هركس را در آن‌روز مى‌ديد مى‌كشت و روز خوش كه هركس را در آن‌روز مى‌ديد صله مى‌داد. در يكى از روزهاى خشمش عبيد بن ابرص بر وى وارد شد و او از اين‌كار آگاه نبود و او را در قصيده‌اى ستوده بود. هنگامى كه آگاهى يافت كه روز بدى را انتخاب كرده زبانش در سخن گفتن به‌لرزه افتاد. سپس آنگاه كه او را براى كشتن مى‌بردند، گفتند قصيده‌ات را بخوان. گفت: اينك اندوه، راه شعر را فروبسته است (حالَ الجَريضُ دونَ القَريض). و اين سخن او ضرب‌المثل شد. آنگاه گردنش را زدند.

واما عدى بن زيد ـ كه مترجم خسروپرويز و نويسندهٔ عربى او بود ـ كسى است كه در راه فرمانروايى نعمان كوششها كرد و نزد ابرويز از جلادت و غناى او سخنها گفت تا وى را فرمانرواى عرب گردانيد. نعمان را سخت آمد كه كسى را بر وى منّتى باشد يا حقى بر گردن وى باشد. پس او را به زندان افكند و او در زندان وى شعرها گفت و او را اندرز داد و مهربانى او را برانگيخت و او خود در ميان كتابخوانان، يكى از فرزانگان

۱) ضرب‌المثلى است در مورد كسى كه خود را به طمعى در هلاكت مى‌افكند. رجوع شود به *ثمارالقلوب ثعالبى*.

۲) از مقصورهٔ *ابن‌دريد* است و در نسخهٔ اصلى «اوارات» بوده و هوار نمى‌دانم چرا به «اواره» تصحيح كرده، درصورتى كه در متن قصيده و شرح خطيب نيز «اوارات» است. هوار متوجه موزون بودن اين عبارت نشده است و به‌صورت نثر آن را چاپ كرده است. رجوع شود به شرح مقصوره، چاپ دمشق ۱۹۶۱، ص ۸۱.

به‌شمار می‌رفت. اما سود نکرد و سرانجام او را کشت. فرزندش زید بن عـدی بن زید نیرنگی ساز کرد و خود را به درگاه خسروپرویز رسانید و همان پایگاه پدر خویش را در ترجمه و نویسندگی به‌دست آورد. و ابرویز سخت دلباختهٔ زنان بود و در کتاب تاریخ یمن خواندم که به‌روزی که وی کشته شد دوازده‌هزار زن و کنیز نزد او بود. زیدبن عدی بن زید از زیبایی و کمال زنان خاندان منذر سخن به‌میان آورد تاابرویز نامه‌ای نوشت به نعمان که از کنیزکان عرب برای او بفرستد و بعضی گفته‌اند که وی بعضی از زنان او را خواستداری کرد. وقتی که نعمان نامه را خواند، گفت: «پادشاه را تازیان بادیه‌ها، بادیه‌های درشتناک، به چه‌کار آید؟ چرا که در عراق (سواد) زنان فراخ‌چشم سیاه‌چشم (مها) هستند که او بی‌نیاز است.» و پاسخ نامه را نوشت. زید بن عدی بن زید سخن نعمان را ـ از وجهی که عرب زنان زیبا و گاو و آهو و میش را «مها» می‌خوانند ـ گردانید و گفت: نعمان می‌گوید با بودنِ ماده‌گاوهای سواد (بَقَرالسواد) پادشاه را بی‌نیازی است[1]. ابرویز درخشم شد و در پی نعمان فرستاد. نعمان گریخت و نبردافزارها و عیالش را به هانی بن مسعود سپرد و ابرویز لشکری فرستاد تا آن نبردافزارها را بیاورند اما هانی از دادن آنها سر باز زد و با ایشان پیکاری کرد و ایشان را شکست داد. و این جنگ را جنگ ذی‌قار می‌نامند. سپس نعمان نزد ابرویز برگشت و زیدبن عدی را دید. بدو گفت: ای زیدك! تو این کار را کردی. به‌خدا اگر بمانم همان ساغری که پدرت را نوشاندم به تو نیز خواهم نوشاند. زید گفت: نعمانك! خود را نجات ده که من با ریسمانی تو را بسته‌ام که هیچ اسب توسنی آن را نتواند بگسلد. سپس ابرویز فرمان داد تا نعمان را، پس از آنکه چندی در زندان ماند، به زیر پایِ پیل افکندند و شاعر در این‌باره گفته است:

در میانَ پیلان هندی / که او را به زیر پای می‌فشردند و خون‌آلود بود.

و اعشی دربارهٔ او گفته است:

اوست که نعمان را به خانه‌ای برد که آسمانه‌اش / گردنِ پیلان بود، از پس آنکه در خانه‌ای جای داشت با سراپرده و خیمه[2].

۱) برای تفصیل بیشتر و ضبطهای دیگر این سخن نعمان رك: ترجمهٔ *تاریخ طبری* از بلعمی، ص ۱۱۴.

۲) این شعر که اصلِ آن چنین است:

هوالمُدخِلُ النُعمانَ بیتاً سماؤه   نُحورُ فُیُولٍ بَعَدَ بیتٍ مُسَرْدَق

در دیوان اعشی نیامده. شاید از ابیات قصیدهٔ:

اَرِقْتُ و ما هذا السُهادالمؤرِّقُ   و ما بِیَ مِن سُقمٍ و ما بِیَ مَعشق

باشد که در دیوان نیامده است رك: *دیوان الاعشی*، ص ۲۱۷، اگرچه حرکت قافیه مختلف است؛ و ابن‌قتیبه نیز در *المعارف*، ص ۶۵۰ این شعر را به‌نام اعشی نقل کرده و گوید: اعشی در یادکردِ ابرویز گوید.

و این داستان در جای دیگر نیز یاد شده است.

آنگاه پادشاهی از خاندان منذر بیرون شد و ابرویز ایاس بن قبیصة الطائی و شهرام فارسی را ولایت آنجا داد و ایاس در عین‌التمر درگذشت و زیدالخیل دربارهٔ او گفته است:

اگر خداوندگارِ مردم، جایْ تهی کرده است / پس هرگونه نعمتی بی‌گمان ازمیان‌رونده و فانی است.

سپس منذر بن نعمان بن منذر ولایت یافت و علاء بن‌الحضرمی ایشان را در زمان پیغمبر(ص) از بحرین بیرون راند و ایشان همچنان از پذیرش اسلام سر باز زدند تا اینکه سواد را سعد بن ابی‌وقاص به روزگار عمربن‌الخطاب فتح کرد[1].

ابن‌جفنة، عمرو بن عامر مزیقیاء بود و فرزندان جفنة آل‌عنقایند و آل‌محرق آل‌غسان‌اند در عراق و شام که نخستین ایشان حارث بن عمرو غسانی است و او را حارث اکبر نیز خوانده‌اند. سپس حارث بن ابی‌شمر پادشاه شد و او حارث اعرج است که مادرش ماریه ذات قرطین (صاحب دو گوشواره) است. و منذر بن ماءالسماء با هزار تن به جنگ ایشان آمد و او ولید بن ربیعهٔ شاعر را که جوانی بود به مقابلهٔ ایشان فرستاد و وی چنان نمود که گویی برای آشتی آمده است. آنها را غفلت‌زده و فریب‌خورده احاطه کردند و ایشان را شکست دادند و گروه بسیاری را به‌اسارت گرفتند و آوردند. نابغه از وی خواستار شد که ایشان را آزاد کند و او نیز چنین کرد و علقمة بن عبدة به پاس آزادی اسیران نزد او آمد و او را ستود:

اشتر خویش را، رو به سوی حارث بخشنده راندم[2]/ درحالی‌که سینه و استخوانهای سینه‌اش از تیزروی و شتاب به‌لرزش بود / ... در هر قبیله‌ای تو را بخششها و نعمتهاست / پس «شاس»[3] را از عطای تو بخششی است.

حارث بدو گفت: «و بخششها است!».

سپس حارث اصغر فرزند حارث اعرج فرزند حارث اکبر پادشاه شد و نابغهٔ ذبیانی دربارهٔ ایشان گفته است:

۱) گویا از عبارت متن چیزی ساقط شده است و در نسخهٔ عکسی در حاشیه نوشته شده: کذا وجدت.

۲) بیت اول، دوازدهمین بیت و بیت دوم سی‌وششمین بیت از قصیدهٔ علقمةبن عبدة است. برای تمامی قصیده و جزئیات آن رجوع شود به *مفضلیات*، از مفضل‌بن محمدالضبی با شرح ابن‌انباری، تصحیح کارلوس یعقوب لایل، بیروت ۱۹۲۰، ج ۱، ص ۷۶۵.

۳) «شاس» نام برادر یا فرزند برادر او بوده که به‌اسارت حارث افتاده است. رك: *الشعروالشعراء* ابن‌قتیبه، ص ۴ـ۱۷۳.

این پسرکی است خوب‌چهره و روی‌درنیکی که به‌زودی کمال خواهد یافت
/ از آن حارث اکبر و حارث اعرج و اصغر که بهترین مردمان‌اند[1].

و آخرین پادشاه ایشان جبلةبن الایهم بود که در روزگار عمربن‌الخطاب اسلام آورد و به روم رفت و پادشاهی ایشان منقرض شد.

نخستین کسانی که به شام رفتند قبیلهٔ سلیح بودند و ایشان از غسانیان بودند. و بعضی گفته‌اند از قضاعة بودند و به آیین مسیح گرایش پیدا کردند و پادشاه روم شخصی را به‌نام نعمان بن عمرو بن مالك بر ایشان پادشاه کرد و پس از او فرزندش مالك بن نعمان پادشاه شد و پس از او فرزندش عمرو بن مالك.

هنگامی که عمرو بن عامر مزیقیا از یمن بیرون شد فرزندانش در شهرها پراکنده شدند و به‌نزد خاندان جفنة، پادشاهان شام، آمدند.

این است آنچه از تاریخ پادشاهان این اقالیم بازمانده است و ناگزیر هند و روم را نیز تاریخی است و نظمی و همچنین چین را. اما ندیدیم که دانشمندان در این‌باب خود را به رنج افکنده باشند ویا در کتابهای خویش آنها را یاد کرده باشند، چرا که تمام نبردهای یك پادشاه یا یك شهر یا یك شخص دشوار است و اختلافهای موجود در حفظ و نقل باعث عدم ضبط شدن می‌شود، پس چگونه ممکن است که تمام ایام و جنگهای پادشاهان زمین ضبط شود و چه‌کسی غیر از خدا می‌تواند آنها را بشمارد. به‌جان خودم سوگند که در آنچه یاد کردیم پندها و عبرتها و آگاهیهایی است.

گروهی از ستاره‌شناسان گویند که در چین پادشاهی در خاندان یك‌تن از هزارهزار سال پیش همچنان باقی است و چگونه پذیرفتن این ممکن است با اینکه سرعت نقل و انتقال سلطنت را در اقلیم خود می‌بینیم که چگونه احوال خداوندانش دگرگون و مشوش است و خدای داناتر است. اندکی از تواریخ پادشاهان روم و یونان بدون اخبار و قصه‌ها نقل شده که من در آن سودی نمی‌بینم و این اخبار از روزگار دارای کبیر محفوظ مانده است. او نخستین پادشاه ایرانی است که بر رومیان خراج بست و از فلیقوس[2] پدر اسکندر ـ که بر یونانیان فرمانروایی داشت ـ باژ و خراج گرفت.

اسکندر پس از پدرش به پادشاهی روم رسید و بیرون آمد و بر سراسر زمین فرمانروا شد و دارای اصغر را کشت و در مشرق دسته‌دسته پادشاهان مختلف به‌وجود

۱) این شعر را در دیوان نابغه (چاپ هارتویك در نبوگ، پاریس) نیافتم ولی به‌نام نابغه با چند بیت دیگر از همین قطعه در *الشعروالشعراء*، ص ۱۰۹ نقل شده است، همچنین در *المعارف* ابن‌قتیبه، ص ۶۴۳.

۲) کذا.

آورد[1]. آنگاه پس از وی جانشینش بطلیموس ادیب، پادشاه شد و بطلیموس به زبان یونانی پادشاه است. و پس از او، بطلیموس لغوس دوستدار برادر (محب‌الاخ) پادشاه شد و او کسی است که با بنی‌اسرائیل در سرزمین فلسطین جنگ کرد و ایشان را اسیر گرفت سپس ایشان را رها کرد و به بیت‌المقدس فرستاد.

آنگاه پس از وی بطلیموس صانع پادشساه شد و پس از او بطلیموس دوستدار پدر (محب‌الاب)، سپس بطلیموس ظاهر و او خداوند دانش ستاره‌شناسی بود و سپس بطلیموس مخلّص، آنگاه و آنگاه و آنگاه ده تن دیگر که همه پادشاه بودند و همه بطلیموس نام داشتند. نه مرد، که دهمین ایشان زنی بود و این کافران پادشاهان یونان بودند.

* و اما پادشاهان روم

گویند عرب ایشان را قیاصره می‌خوانند و هراقل. نخستین کسی که در زمان اشکانیان پس از اسکندر از میان ایشان جنبشی کرد قسطنطین مظفر[2] (پیروز) بود که مانند اسکندر به جنگ ایرانیان رفت و چهارصد و سی‌هزار تن از جنگیان ملوك طوایف گردآمدند و با رومیان جنگیدند و از ایشان کشتاری عظیم کردند و پرداخت فدیه برایشان تعیین کردند و همین کار ایشان را وادار به‌ساختن شهر قسطنطنیه کرد و از این‌روی به‌نام قسطنطین خوانده می‌شود که وی آنجا را ساخته است و میان او و اسکندر عده‌ای از پادشاهان حکومت کردند که با ایرانیان جنگی نداشتند مگر اسیانس همان کسی که بعد از ارمیای پیغمبر با بنی‌اسرائیل جنگید و ایشان را کشت و اسیر گرفت. و از آن‌جمله است افطنجس که ناپاکتر و شومتر از او بود. و هم‌اوست که شهر انطاکیه را ساخته است. گویند نخستین کسی که پس از اسکندر بر روم پادشاه شده بلافس بود و پس از او سلیفیس و پس از او افطنجس، سپس عیسی(ع) در سرزمین شام ظهور کرد و هرادس پادشاه بود و نمی‌دانم چه‌کسی در آن‌روز پادشاه روم بود. و پس از صعود عیسی طباریس پادشاه شد و بتها ساخت و مردم را به پرستش آنها دعوت کرد و او در رومیه نشیمن داشت و پس از او فیلوذیس پادشاه شد و

۱) در اصل «غصب بینهم» است و هوار به «در میان ایشان ستمکار شد» ترجمه کرده، ولی گویا صحیح «عصب بینهم» است که ایجاد پراکندگی است و عین همین تعبیر در ص ۵۰۹ متن حاضر در مورد اسکندرآمده است.

۲) در حاشیه نوشته شده است: مظفر از «یظفور» است نه از ظفر چرا که به کافر نجس شایسته نیست مظفر گفته شود.

او مسیحیان را کشت و شمعون‌الصفای صخرة‌الایمان را که مسیحیان پیغمبرش می‌دانستند کشت.

سپس ططوس بن اسفیانس پادشاه شد و با بنی‌اسرائیل جنگ کرد و ایشان را کشت و اسیر گرفت و بیت‌المقدس را ویران کرد بدان‌گونه که سنگی بر روی سنگی باقی نگذاشت و همچنان ویرانه بود تا اینکه اسلام آمد و این است یکی از دوباری که خداوند وعدهٔ ویرانی آن را داده بود و فرموده بود: «دوبار در این سرزمین فساد و سرکشی می‌کنید، سرکشیی بزرگ» (۱۷: ۴). و در گفتار بعضی از دانشمندان می‌بینیم که علت آمدن قریظه و نضیر را به سرزمین حجاز و ولایت یثرب این امر دانسته‌اند. آنگاه تمام رومیان مسیحی شدند و من تصور می‌کنم که این امر در روزگار ططوس یا پس از او بوده است. سپس مسیحیت در روزگار قسطنطین متروك شد و بت‌پرستی آغاز شد و دیگر بار پس از قسطنطین به‌مسیحیت روی آورده شد و پس از عیسی(ع) اختلافات ایشان در دین بسیار شد تا اینکه اسلام آمد و پادشاه ایشان در روزگار پیغمبر(ص) هرقل بود و شهر ابراز کارگزار ابرویز او را پادشاه کرده بود و آنها که در دورهٔ اسلام تا امروز پادشاه بوده‌اند نامها و کارهاشان در کتب اخبار و فتوحات محفوظ است و خداوند پادشاهی است جاودانه که سلطنت از وی سلب نخواهد شد.

از همین قلم منتشر شده است*

۱. شعر

زمزمه‌ها، مجموعهٔ غزل، مشهد، امیرکبیر ۱۳۴۴.

شبخوانی، شعرهای ۴۳-۱۳۳۹، مشهد، توس ۱۳۳۴، چاپ دوم ۱۳۵۶.

از زبان برگ، شعرهای ۴۷-۱۳۴۴، تهران، توس، ۱۳۴۷، چاپ سوم ۱۳۵۶.

درکوچه‌باغهای نشابور، شعرهای ۵۰-۱۳۴۷، تهران، رز، ۱۳۵۰، چاپ هفتم ۱۳۵۷.

از بودن و سرودن، تهران، توس، ۱۳۵۷، چاپ دوم ۱۳۵۷.

مثل درخت در شبِ باران، تهران، توس، ۱۳۶۵.

بوی جوی مولیان، تهران، توس، ۱۳۵۷، چاپ دوم ۱۳۵۷.

۲. نقدِ شعر

صور خیال در شعر فارسی، تحقیق در تطوّر ایماژهای شعر فارسی و سیرِ نظریهٔ بلاغت در اسلام و ایران، تهران، نیل، ۱۳۵۰، چاپ ششم، آگاه، ۱۳۷۳.

موسیقی شعر، تبیینِ مبانیِ جمال‌شناسیِ موسیقیِ شعر فارسی و ساخت و صورتهای آن، تهران، توس، ۱۳۵۸ و متن گسترش‌یافتهٔ آن، آگاه، ۱۳۶۸، چاپ چهارم، آگاه، ۱۳۷۳.

ادوارِ شعرِ فارسی، از مشروطیّت تا سقوطِ سلطنت. بررسی تحوّلاتِ شعر در ایران از آستانهٔ مشروطیّت تا انقلاب بهمن ماه ۱۳۵۷، تهران، توس، ۱۳۵۹.

۳. دربارهٔ شاعران

حزین لاهیجی، زندگی و زیباترین غزلهای او همراه نمونه‌های نقدِ شعرِ او در آثارِ قدما، مشهد، توس، ۱۳۴۲.

شاعر آینه‌ها، دربارهٔ سبکِ هندی و شعر بیدل، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، چاپ چهارم، آگاه، ۱۳۷۳.

گزیدهٔ غزلیات شمس، با مقدمه و تفسیر و توضیح، تهران، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۵۲، چاپ هشتم، ۱۳۶۹.

مفلسِ کیمیافروش، نقد و تحلیل شعرِ انوری با نگاهی به زمینه‌های اجتماعیِ شعر فارسی و روانشناسیِ شاعر، تهران، سخن، ۱۳۷۲.

تازیانه‌های سلوک، نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی غزنوی، با مقدمه‌ای در باب زندگی و آثار او، تهران، آگاه، ۱۳۷۲.

در اقلیم روشنائی، تفسیر چند غزل از حکیم سنائی غزنوی، تهران، آگاه، ۱۳۷۳.

زبورِ پارسی، نقد و تفسیر غزلهای عطار و نگاهی به پایگاهِ او در تاریخِ شعر عرفانی فارسی، تهران، آگاه، ۱۳۷۴.

آنسوی حرف و صوت، از مقاماتِ ابوسعید ابوالخیر با مقدمه‌ای در باب او و مقامش در عرفان ایرانی، تهران، سخن - آگاه، ۱۳۷۲.

۴. نقدِ متونِ کهنِ پارسی

اسرارالتوحید، محمدبن منوّر میهنی، شامل زندگینامهٔ ابوسعیدابوالخیر عارفِ بزرگِ قرنِ چهارم و پنجم. تصحیح و توضیح و مقدمه در ۲ جلد، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، چاپ چهارم در دستِ انتشار، آگاه.

حالات و سخنان ابوسعیدابوالخیر، ابورَوْح میهنی، زندگینامهٔ دیگری از ابوسعیدابوالخیر، تصحیح و توضیح و مقدمه، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، چاپ چهارم در دستِ انتشار، آگاه.

مختارنامه، دیوان رباعیّات فریدالدین عطار نیشابوری، مجموعهٔ دوهزار و پانصد رباعی از زیباترین رباعیهای عرفانی - خیّامی زبان فارسی، تصحیح و توضیح و مقدمهٔ تفصیلی در باب زندگی و آثارِ عطار، تهران، توس، ۱۳۵۸، چاپ دوم با مقابلهٔ نسخه‌های تازه‌یافته و گسترش مقدمه در باب زندگی و شعرِ عطار در دست انتشار.

مرموزات اسدی در مزمورات داودی، متنی عرفانی از نجم‌الدین رازی عارف قرن هفتم، مقدمه و تصحیح و تعلیقات. همراه با مقدمهٔ انگلیسی از پرفسور هرمان لَنْدُلْت استادِ دانشگاهِ مک‌گیلِ کانادا، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران، ۱۳۵۳.

تاریخ نیشابور، براساس اثرِ معروفِ ابوعبدالله حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ هـ. ق) تلخیص و ترجمهٔ محمدبن حسین خلیفهٔ نیشابوری در نیمهٔ اول قرن هشتم، با مقدمه و تعلیقات و فهارس و راهنماهای گوناگون، تهران، آگاه، ۱۳۷۴.

* بسیاری از این کتابها، گاه با موافقت مؤلف و زمانی بدون اجازهٔ او بارها در خارج از کشور به چاپ رسیده است. در این کتابشناسی، به چاپهای خارج از کشور پرداخته نشده است.

۵. ترجمه‌ها:

آفرینش و تاریخ، مطهربن طاهر مقدسی از دانشمندان قرن چهارم هجری، متنی در جهانشناسی و اساطیر و فلسفه و ادیان کهن، تهران، بنیادِ فرهنگِ ایران، ۵۱-۱۳۴۷ در چهار مجلد. چاپ دوم شاملِ هر شش‌مجلد بامقدمهٔ مفصل و تعلیقات و فهارس و راهنماها، آگاه، ۱۳۷۴.

تصوّفِ اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، اثر خاورشناس بزرگ و مولوی‌شناس برجستهٔ انگلیسی رینولد الّن نیکلسون با مقدمه و تعلیقات مفصّل در باب مسائلِ تصوف ایرانی، تهران، توس، ۱۳۵۸.

ترجمهٔ رسوم دارالخلافه، اثر هلال‌بن مُحسّنِ صابی، متنی کهن در باب انتقال آیین‌های ایرانی به خلافتِ اسلامی، تهران، بنیادِ فرهنگِ ایران، ۱۳۴۵.

آوازهای سَندباد، ترجمهٔ شعرهای عبدالوهاب البیاتی، شاعرِ پیشروِ عرب، تهران، نیل، ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۴۵.

ابومسلم خراسانی، از محمد عبدالغنی حسن، سرگذشتِ ابومسلم براساس مدارکِ تاریخی در اسلوبی روائی و داستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۸، چاپ ششم ۱۳۵۶.

۶. به زبان انگلیسی

Persian Literature, from the time of Jami to the present day, in Handbuch Der Orientalistik, E. J. Brill, Leiden 1980.

بخشی از فصلِ آخر این کتاب توسط آقای دکتر یعقوبِ آژند، در کتابِ ایشان به نام *ادبیاتِ نوینِ ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ترجمه شده است.

۷. مقالات

دربارهٔ زبان و ادبیات فارسی، عرفان، تاریخ و ادبیات عرب در *دایرةالمعارف فارسی* به سرپرستی شادروان دکتر غلامحسین مصاحب (در جلد دوم ۱۳۶۵ و جلد سوم ۱۳۷۳ در دستِ انتشار) و نیز در بسیاری از مجلات منتشرهٔ درسی سالِ اخیر.